KURAM

HENRI LEFEBVRE

Diyalektik Materyalizm

MUBİ

KANAT

DİYALEKTİK MATERYALİZM

HENRI LEFEBVRE

HENRI LEFEBVRE, (1901-91), Fransa'da doğdu. Sorbonne'da felsefe eğitimi gördü. Fransız Komünist Partisinde uzun süre bulundu, ancak partinin Stalinci çizgisine aykırı bir Marksizm yorumu üretti. Nazilere karşı Direniş'e katıldı. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nı Fransızcaya çevirdi ve Marksizmin popülerleşmesine öncülük etti. Özellikle gündelik hayat ve kent sosyolojisi üstüne yazdıklarıyla bu disiplinlerin temelini attı. 1956 Macar Devriminin SSCB tanklarıyla bastırılmasından sonra Stalinciliğe şiddetle karşı çıktı. 1960'larda yapısalcılığa ve Althusser'e ağır eleştiriler yöneltti, onu Stalinci dogmatizmi yeniden üretmekle suçladı. 1970'lerdeki Marksist canlanmada temel referanslardan biri haline geldi. Kent yaşamının devrimci dönüşümüyle modern toplumda doğrudan demokratik ilişkilerin yeniden kurulabileceğini savundu. Lefebvre altmış kadar kitap yazdı.

En bilinen eserleri şunlar:
Marksizm (1948) [çev. Vedat Günyol, 1975]
Critique de la vie quotidienne, 2 cilt (1958-61) [Gündelik Hayatın Eleştirisi]
Marx'ın Sosyolojisi (1966) [çev. Selahattin Hilav, 1968]
Modern Dünyada Gündelik Hayat (1968) [çev. Işın Gürbüz, 1998]
La revolution urbaine (1971) [Kent Devrimi]
La production de l'espace (1974) [Mekânın Üretimi]

BARIŞ YILDIRIM, 1978 İstanbul doğumlu. Çevirileri arasında şunlar var: *Karakter Aşınması* (Richard Sennett), *Çokluk* (Antonio Negri ile Michael Hardt), *İdeoloji* (David McLellan), *Popülizm* (Paul Taggart), *Korku Kültürü* (Frank Furedi).

Diyalektik Materyalizm

HENRI LEFEBVRE

Çeviren

BARIŞ YILDIRIM

KANAT

MUBİ

Kanat Kitap 31
Kuram dizisi 6
DİYALEKTİK MATERYALİZM
HENRI LEFEBVRE
Toplum bilimleri • Felsefe
Türkçe 1. Baskı: Nisan 2006
ISBN 975-8859-33-1

Copyright© Presses Universitaires de France, 1940
Özgün adı: *Le matérialisme dialectique*
© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2005
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Fransızcadan çeviren: Barış Yıldırım
Yayına hazırlayan: Sinan Kılıç
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk
Kapak resmi: El Lissitzky, *Proun G7*, 1923
Baskı: Ayhan Matbaası, tlf. (0212) 629 01 65

Kanat Kitap
İnönü Cad. Emektar Sokak No. 24/B Gümüşsuyu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

Sunuş: "Diyalektik Materyalizm Üzerine", Sinan Kadir Çelik	vi
Kaynakça	xi
Önsöz	7
I Diyalektik Çelişki	20
II İnsanın Üretimi	81

SUNUŞ:
"DİYALEKTİK MATERYALİZM" ÜZERİNE

Lenin'in dediği gibi, acaba Hegel'in *Mantık*'ını anlamadan Marx'ı anlayamaz mıyız? Yoksa Althusser'le birlikte Hegel'i unutarak mı *Kapital*'i okumalıyız? Yaş farkı dışında, genç Marx ile geç Marx arasındaki farklar nelerdir? Hegel neden ve nasıl bir idealist, Marx nasıl bir materyalisttir? Yoksa Negri'nin savunduğu gibi, Marx'ın materyalizminin kökeni Spinoza'da mıdır? Peki, ya Korsch'un yıllar önce söylediği gibi, Marx'ın Spinoza ya da Kant'la ilişkilendirilmesi tarihsel ve teorik bir hataysa?

Marksizm var oldukça her zaman sorulacak ve farklı şekillerde yanıtlanmaya devam edecek bu tür sorular ve bu soruları soranların listesi, "aman bu sorulara hiç bulaşmayalım" dedirtecek kadar uzatılabilir. Bu sorulara verilen yanıtların çeşitliliğine ve bu yanıtların felsefede kalmayıp farklı tarihsel konjonktürlerde siyasetle de özgül ilişkiler kurduğunu göz önüne aldığımızda ise, içinden kolayca çıkamayacağımız bir tartışma alanıyla karşı karşıya olduğumuzu rahatlıkla anlayabileceğimiz gibi, bu tartışmanın temelde diyalektik,

materyalizm ve tarihsellik gibi kavramlara ilişkin olduğunu da görebiliriz. Zira "diyalektik nedir?" ya da "materyalizm nedir?" gibi bir dizi soruya yanıt vermeden ne Marksizm içinde belirli bir yerde konumlanabilirsiniz ne de Marx'ı ya da genel olarak Marksizmi eleştirebilirsiniz. Kısaca Marx'ın metodolojisini, teorisini diyalektik ya da tarihsel materyalizm olarak adlandırmak gerekiyorsa –ki bu metodolojinin, teorinin nasıl adlandırılacağı bile bir tartışma konusudur– o zaman öncelikle bu adı oluşturan kavramların ne anlama geldiği anlamalıyız. Ne var ki söz konusu "diyalektik/tarihsel materyalizm" olunca, "tamam, şimdi her şeyi tam olarak çözdüm" noktasına hiçbir zaman varamayacağımızı peşinen kabullenmek gerekir ki, böylesi bir düşünme, anlama, yeni bir soru sorma süreci içine girebilelim. Peki, bütün bunların neden söylenmesi gerekiyor?

Bilindiği gibi dünyada ve ülkemizde Marx ve Marksizm, uzun yıllar boyunca dogmatikleştirilerek anlaşılmış ve anlatılmıştır. *Diyalektik Materyalizmin ABC*'si ya da *Felsefenin Temel İlkeleri* gibi başlıkları olan kitaplara bakıldığında örneğin, diyalektiğin tarihin yasalarının bir ifadesi, bir tür tez-antitez-sentez üçlemesi olduğunu öne süren bir dizi şabloncu görüşün fazlasıyla yaygınlaştığını görebiliriz. Bu çerçeve içerisinde Marx'a atfedilen materyalizm ise, maddenin bilinci tek yönlü olarak belirlediği teziyle özdeşleştirilebilecek bir materyalizm karikatürü olmuştur. Marksistler arasında diyalektik ya da tarihsel materyalizmin ise, tarihin sözde yasalarını keşfettiği yaygın bir kanı haline gelmiş ve bu sözde yasalar hemen her kapıyı açabilen bir maymuncuk gibi kullanılmıştır. Sonuçta ortaya her şeyi ekonomiye indirgeyen, tarihin değişmez yasalarını, şeylerin değişmez özünü keşfeden bir Marx portresi çıkmıştır. Burada söylenenler maalesef geçmişte kalmamıştır. Özellikle II. Enternasyonal sonrasında baskınlığını ve etkinliğini artıran bu Marx karikatürünün bugün hâlâ dolaşımda olduğunu ve bu düşünüldüğünde ise, Lefebvre'in *Diyalektik Materyalizm* adlı eserinin tarihsel önemini korumaya devam

ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Fransa'da 1939 yılında, yani Stalin'in *Tarihsel ve Diyalektik Materyalizm* adlı kitabıyla aynı yılda yayımlanan bu çalışma, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nın Moskova'da ilk kez 1932 yılında yayımlanışının ardından Marksizmin şablonlaştırılması ve dogmatikleştirmesi eğilimine Hegel'e (ve dolayısıyla da Lenin'e) dönerek karşı çıkışın bir ifadesidir. Henri Lefebvre'in, Hegel ile Marx arasındaki ilişkiye odaklanması ve bu ilişkiyi tartışma gündemine taşımasının, felsefi olduğu kadar tarihsel ve siyasi bir anlamı da vardır. Şimdi bu konuda birkaç noktanın altını çizelim.

Bu kitabın yayımlandığı dönemde, inanılmaz bir şekilde diyalektiği formel mantığın diline çevirerek Marksizmin bir tür doğa bilimi olduğunu iddia edenler, aslında bu iddialarını felsefi değil, siyasi olarak gerekçelendiriyorlardı. Örneğin Stalin, diyalektiğin "toplumlar kendi haline bırakıldıklarında nasıl olsa komünizm gelecek" gibi sözde yasasını gerekçe göstererek 1936-1939 İspanya İç Savaşı'ndaki devrimci mücadeleyi baltalayabiliyor ve ister istemez Franco'nun yükselişine destek olabiliyordu. Diğer yandan, Hegel ya da *1844 El Yazmaları*'ndan söz etmek demek, dönemin SSCB'sine karşı "sömürü tamam aşıldı ama yabancılaşma sorunu hâlâ aşılamadı" demekti. Bu siyasal ve toplumsal konjonktürde, diyalektiğin formel mantıktan neden ve nasıl farklı olduğunu anlatmak son derece önemliydi. Bu minvalde, Marksizm bir tür doğa bilimi olamaz, geleceğin nasıl olacağını matematiksel bir şekilde ispatlayamazdı. Aynı şekilde Marx da, gençliğinde Hegel'e hayran olup bu konuda babasına mektuplar yazan, "yabancılaşma"dan söz eden bir romantik, yaşlılığında ise, gençlik döneminin sapkınlıklarından kurtularak *Kapital*'le birlikte kendi bilimini kurmuş olgun bir bilim adamı değildi. Marx'ın söyledikleri halihazırda her zaman açık uçluydu; kendi tarihselliğini gören, metodolojik olarak pratiğe açık olan bir düşüncenin kapalı bir sisteme dönüşmesi de düşünülemezdi zaten. İşte tam da bu nedenle Lefebvre'in erken uyarısına kulak kabartmak son derece

önemlidir: "Bir öğreti olarak diyalektik materyalizmin eksiksiz bir tanımı verilemez. Diyalektik materyalizm daha ziyade negatif biçimde tanımlanır; insan varoluşunu gerek dışsal varoluşa tabi kılarak dışardan, gerekse tekyönlü bir öğeye ya da ayrıcalıklı ve belirleyici kabul edilen bir deneyime indirgeyerek içerden sınırlandıran öğretilerin karşısına çıkarılır." (s. 77) Ne var ki diyalektik ya da tarihsel materyalizmin eksiksiz bir tanımının verilemez oluşu, bu yaklaşımın genel bir teorik karakterinin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin, Marx'ın her türlü sağduyu felsefesinden son derece kesin bir şekilde koptuğunu, ontolojik olarak her zaman süreç içerisindeki ilişkilerin çelişkileri ve içsel bağlantılarının farklı uğraklarda nasıl kurulduğunu diyalektik bir şekilde araştırdığını, fakat bu araştırma sürecini kendi içinde tutarlı ve bütünsel bir felsefi sistem kurmakla sonlandırmadığını pekâlâ söyleyebiliriz.

Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm* adlı bu çalışmasıyla Marksizmi her türlü dogmatizmden arındırma çabasına bir katkı sunarken, diğer yandan, özellikle 60'lar Fransa'sında Marksizm içinde kıyasıya tartışılacak bir sorunu da gündeme taşımış oluyordu: Marksizm bir tür hümanizm midir? Ayrıca Lefebvre'in "yabancılaşma" ve "total insan" kavramlarına olan vurgusu, bilindiği gibi daha sonra Althusser'in sert eleştirileriyle karşılaşacaktır. Althusser, yapısalcılığı da arkasına alarak Marksizmin bir anti-hümanizm olduğu iddiasından yola çıkacak ve "yabancılaşma", "özne", "total insan" gibi kavramları Marksizm dışı kavramlar olarak ilan edecektir. Kanımca Althusser'in *Marx İçin* ve *Kapitali Okumak* adlı çalışmalarını, Lefebvre'in "diyalektik materyalizm" anlayışına karşı verilen bir yanıt olarak görmek gerekir. Sonuçta ucu açık Marksizm karşısına, yine kapalı bir sistem olarak Marksizm anlayışı dikilmiştir. Fakat Althusser'in teoride reddettiği "özne"lerin 68 Mayısıyla birlikte yeniden ortaya çıkmasından sonra düşüncelerinin değişmeye başladığını da belirtelim. Öyle ki, *Özeleştiri Öğeleri* başlıklı çalışmasında Althusser,

Marx'ın Hegel'den koptuğu iddiasını gereğinden fazla aciliyetle öne sürdüğünü, yabancılaşma kavramından vazgeçilmemesi gerektiğini ve hatta Marx'taki "epistemolojik kopuş"un ne epistemolojik ne de kopuş olduğunu bile söyleyebilecektir.

Son olarak şu noktanın altını çizelim: Bu kitap size "ohh be, diyalektik materyalizmin ne olduğunu en sonunda anladım" demenin rahatlığına kavuşturmayacak. En fazla ve olsa olsa bir tartışma alanına dahil olacaksınız ya da bu tartışma alanında bazı sorulara vermiş olduğunuz yanıtları değiştirerek ve yeni sorular sorarak yürümeye devam edeceksiniz. Ne de olsa dogmatiklerin bir kitabı ya da bir adamı vardır; bütün soruların yanıtlarını bir adam ya da bir kitapta bulurlar. Oysa bazıları sürekli başka kitaplar okumaya devam ederler; bir soruya verilen yanıt bir başka sorunun başlangıcıdır olsa olsa. Kant gibi aklı dondurup kompartımanlara ayırmak yerine, Hegel ve Marx gibi aklı "düşüncenin hareketi" olarak görmek zordur zor olmasına ama, tarih boyunca olup biten her zaman budur ve "olması gereken" de budur ayrıca. Aksi takdirde, kokuşmaya yazgılı düşüncelerle olup biteni sabitlemeye çalışmak gibi bir vehme kapılıp safça bir mutlulukla tatmin olmak dışında bir şey yapamazsınız. Kaldı ki tarihe karşı direnmeye çalışan her düşünce, karşısında yine tarihi bulacaktır. Tarihin sonu tabelasının dikildiği her yerde yeni bir süreç başlayacaktır. Kısaca bu kitabı okuduktan sonra, "diyalektik materyalizm"in ne olduğunu anladığımızı sanmayalım; bu kitabın, tarihi başka bir şekilde yapmaya yönelik anlamlı sorular sormaya bir davet olduğunu unutmayalım.

SİNAN KADİR ÇELİK

KAYNAKÇA

Henri Lefebvre bu kitabında Hegel'in eserlerine atıfta bulunurken akademik bir kaynakça sistemi kullanmamış. Hegel'in eserleri kitapta aşağıdaki kısaltmalarla ya da adlarla geçiyor:

G.L. Grande Logique (Wissenschaft der Logik – Mantık Bilimi)

E. Encyclopédie (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften – Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi)

G.P. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Tarih Felsefesi Üzerine Dersler)

Phenomenologie (Phänomenologie des Geistes – Tinin Fenomenolojisi)

Philosophie du Droit (Grundlinien der Philosophie des Rechts – Hukuk Felsefesinin Temelleri)

Vorlesungen über die Ästhetik: (Estetik Üzerine Dersler)

Erste Druckschriften (İlk Yazılar)

ÖNSÖZ

Bu küçük kitap, Marksizm içinde (ve dışında) dogmatiklerle dogmatizmin eleştirisi arasında geçen çetin mücadelenin belirli bir evresini temsil ediyor. Bu mücadele hâlâ bitmiş değil, şiddetli bir biçimde sürüyor. Dogmatizm güçlü; büyük bir gücü, yani iktidarın, devletin ve kurumlarının gücünü elinde bulunduruyor. Başka avantajlara da sahip; basit olduğu için kolayca öğretilebiliyor; karmaşık meselelerden uzak duruyor, ki varlık nedeni ve amacı tam da bu; taraftarlarına hem güçlü bir onaylanma hissi hem de güvenlik hissi veriyor.

Bu kitap yazıldığı esnada, ki yakında yirmi beş yıl dolacak, resmi ya da "kurumsal" Marksizm bir tür sistematik doğa felsefesi olma yönelimine çoktan girmişti. "Pozitif" bilimler ve özellikle de fizik adına, felsefeyi bu bilimlerin sonuçlarını toparlayacak ve dünyanın kesin bir görünümünü çıkaracak bir çerçeve olarak görme eğilimi vardı. İktidar çevrelerinde, Stalin ve Jdanov'un basıncı altında, diyalektik yöntemi doğadaki diyalektik üzerine "temellendirerek" felsefeyle doğa bilimlerini birleştirme çabası görülüyordu.

Bu sistematikleştirme çabasının sebebi neydi? Her ne kadar her şey hâlâ apaçık olmasa da, yaşananları bugün daha iyi görebiliyor ve biliyoruz:

1) Marx'ın gençlik eserlerine yönelik (halen kaybolmamış olan) büyük bir kuşku hüküm sürüyordu. İşçi hareketi içindeki gerek Marksist gerekse komünist ideolojik otoriteler, ilk kez basılan bu eserlerin okunmasıyla birlikte Marx'ın düşüncesinin kavranma tarzında büyük değişiklikler yaşanacağını hissediyorlardı ve bunda haksız sayılmazlardı. Verili eylem ve siyasal örgütlenme yöntemleri usulünce çalışan siyaset adamları olarak gerekli önlemleri aldılar; dogmatizmin dozunu artırarak onu şoklara karşı korumaya çalıştılar.

Tam da o zamana dek bilinmeyen çeşitli kavramların (yabancılaşma, praksis, total insan ve toplumsal totalite) keşfedildiği ve genç Marx'ın eserlerini okuyan kişilerin Hegel'i yeniden keşfetmesine giden yolu açtığı o süreçte,[1] dogmatikler ters yolu izlediler: Hegel'e ve Hegelciliğe yönelik artan bir küçümseme; Marx'ın gençlik eserlerinin, idealizmle malul oldukları ve diyalektik materyalizmin oluşumundan önceye rastladıkları gerekçesiyle reddi; Marx ile öncülleri arasında, ayrıca Marx'ın eserleri içinde felsefi denen yazılarla bilimsel denen yazılar arasında bir kopuş görme; Stalin'in metinlerinin ve özellikle de *SSCB Komünist Partisi Tarihi*'ndeki meşhur teorik bölümün fetişleştirilmesi.

2) Buradan hareketle Marksizm ve materyalizm basitleştirilip pratik ve maddi dünyanın "olduğu gibi", ekleme veya yorum olmaksızın incelenmesine indirgendi. Bu süreçte metodoloji de daraltıldı. Marx, Engels ve Lenin'in "klasik" metinleri apaçık aksini söylediği halde, resmi Marksistler formel mantığın geçerliliğini, bunun kaynağının Aristoteles'te ve antik toplumun ve ortaçağ toplumunun "üstyapıları"nda olduğu gerekçesiyle yadsıdılar. Bundan böyle, mantığın ve söylemin dolayımını görmezden gelip ve bu dolayımın ortaya çı-

kardığı meselelerin üstünden atlayıp, diyalektiğin yasalarını doğanın yasaları olarak öğretmek mümkündü.

Maddi doğanın ontolojisinin basitleştirilmesini, bir o kadar zararlı başka basitleştirmelerin izlemesi de ilginçti. Oldukça uzun bir süre, yani büyük ekonomik kriz sırasında (1929-1933) ve onu izleyen dönemde Marksizm tek bir bilime indirgendi: Ekonomi politik. Bir tür ekonomizm haline geldi. Bu eğilimdeki dogmatikler insani gerçekliği ele alan diğer bilimleri, yani sosyolojiyi (reformizm içerdiği gerekçesiyle) ve psikolojiyi (kesin olarak burjuvalaştığı gerekçesiyle) reddettiler. Bu basitleştirme çeşitli olumsuz eğilimler barındırıyordu: Teoriyi pedagojik uygulamaların ihtiyaçlarına tabi kılmak veya anlık siyasal durumun gereklerine tabi kılmak gibi. Teori, ideolojik bir araca ve belirli bir toplumun üstyapısına dönüştürüldü. Dar ve katı bir uygulamacılık yüzünden derinliğini yitirdi. Böylece, ekonomik sorunların ağır bastığı bir dönemde (kapitalist ülkelerde kriz ve SSCB'de planlamanın başlangıcı), ekonomizm ortalığı kasıp kavurmaya başladı.

3) Marksizmin bir doğa felsefesine dönüşmesinin daha da kötü bir başka yönü bulunur: Büyük bir saptırma manevrası. Cisimcikler ve dalgalar üzerine ve "sürekli-süreksiz" nesnel diyalektik gibi meseleler üzerine tartışmalar sürer, bu konular "serbestçe" ele alınırken, yakıcı sorunlar gölgede kaldı. Düşüncenin odak noktası asıl sorundan uzaklaştı; doğanın derinliklerine ve kozmolojik spekülasyonlara dalıp iyice açıldı. Stalin ve Stalinciler takdire şayan biçimde bu saptırmalardan yararlanmasını bildi. Tam olarak Kirov'un öldürülmesinden sonra (ki artık bunun Stalin'in emriyle N. Kruşçev tarafından gerçekleştirildiğini biliyoruz) ve terörün zincirlerinden boşanmasıyla birlikte, "Demokratik Anayasa" 1936 yılında törenle ilan edildi. Diyalektik materyalizmin doğanın bilimsel felsefesi olarak sistematikleştirilmesi de aynı döneme rastladı ve aynı hedefi güttü: Gerçek teorik ve pratik meselelerin üstünün örtülmesi.

Doğadaki diyalektik tezinin savunulması ve benimsenmesi kabul edilebilir bir durum. Kabul edilemez olan şey, bu teze bu denli önem verilmesi ve diyalektik düşüncenin kriteri ve temeli haline getirilmesi.

4) Bir dizi muğlak nedenden dolayı, kurumsal Marksizm *yabancılaşma* lafını duymak bile istemiyor. Bu kavramı ya reddediyor ya da onu ancak belirli çekinceler ve şartlarla kabul ediyor. Dogmatikler bu kavramı Marx'ın düşüncesinin sadece bir aşaması olarak; gerek diyalektik materyalizm felsefesinin keşfedilmesi, gerekse de bilimsel ekonomi politiğin tesisiyle (*Kapital*) hızla geçilen bir aşama olarak görüyor. Yabancılaşma kavramının her tür idealist sistematikleştirmenin ötesinde yeniden ele alınıp "gerçek"in eleştirisinde kullanılması ve sosyal bilimlerin (özellikle de sosyolojinin) kategorileri arasına katılması, onların gözünde bir sapkınlık. En azından görünüşe göre tavırları bu. Neden? Elbette kısa vadeli ve dar görüşlü siyasal gerekçelerden dolayı. Yabancılaşma kavramının kullanımı sadece burjuva toplumuna dair incelemelerle sınırlı kalamaz. Bu kavram birçok yabancılaşmanın (kadının yabancılaşması, sömürge veya eski sömürge ülkelerin, emeğin ve işçinin, "tüketim toplumu"nun yabancılaşması, burjuvazinin bizzat kendi çıkarlarına göre şekillendirdiği toplumda yabancılaşması gibi) ortaya çıkarılıp eleştirilmesine imkân tanıdığı gibi, sosyalizm içindeki ideolojik ve politik yabancılaşmaları, özellikle de Stalin dönemindekileri ortaya çıkarıp eleştirmeye de yarar. Bu riskten kaçınmak ve sivri uçları törpülemek için kavramı reddetmeyi tercih ettiler.

Bu kitabın yazıldığı sırada bu meselelerin bütününün bilincinde olunmadığını belirtmeye gerek yok. Yine de, kitap insani ve toplumsal gerçekliğin içindeki diyalektik hareketleri temel almaktadır. Doğadaki dıyalektiği değil, yabancılaşma kavramını –felsefi bir kavram ve bir analiz aracı olarak– ön plana çıkarır. Maddi nesnelerden hareket eden sistematik felsefeyi bir kenara bırakır. "İnsanın Üretimi"

başlıklı son ve temel bölüm, kaba ekonomizm ve sosyolojizmin yanında, insanı dışlayan bir maddi yaşama vurgu yapılmasını da reddeder. Dolayısıyla da yalnız çok cüzi miktarda dogmatizm içerir ve de yazar tereddüt etmeden bir kez daha kitabı –zayıf yönleriyle birlikte– okumaya ve eleştiriye açar.

Dolayısıyla Marx'ı –özellikle de, her tür sistematik felsefenin radikal bir eleştirisini içerdiği halde haksız yere "felsefi" diye nitelenen gençlik eserlerini– yeni bir gözle tekrar okuyabiliriz ve okumalıyız. *Dünyanın oluş-halindeki-felsefesi aynı zamanda felsefenin oluş-halindeki-dünyasıdır, gerçekleşmesi aynı zamanda yok oluşudur*, diye yazar Marx, *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefesi* başlıklı doktora tezini kaleme aldığı dönemde. Bu tezde, incelediği her iki felsefi sistemde diyalektik bir hareket olduğunu; bu ikisinin karşılıklı çelişkisinde de bir diyalektik olduğunu; ve nihayet, her ikisinde de ancak gerçek dünyayla (yani bu bağlamda Antik Yunan toplumuyla) ve bu gerçek dünyadaki toplumsal praksisle ilişkisine bakılarak açıklanabilecek özgül bir bilincin nesnelleşmesinin söz konusu olduğunu gösterir. Bu anlamıyla felsefe, yani insanın veya insanın mutluluğunun eksiksiz bir resmini çizmek yolunda sürekli yenilenen ve sürekli hüsrana uğrayan bir girişim anlamında felsefe parçalanır. Bu felsefenin ortaya koyduklarını hesaba katıp gerçekleştirmeye çalışmak gerekir; ama bu gerçekleştirme çabası bizi yepyeni sorunlarla karşı karşıya bırakacaktır.

Bunun neredeyse hemen ardından gelen yazılarda Marx Hegelciliğin eleştirel bir envanterini çıkarmaya girişerek bu mükemmel sistematikleştirmenin parçalanışını gösterir. Almanya'da bunun içinden iki tavır, iki taraf çıkar. Birisi (insanın başarılarının teorik formülasyonu anlamındaki) *felsefeyi gerçekleştirmeden ortadan kaldırmak* ister; diğeriyse (insanın, insan özgürlüğünün ve başarılarının yalnız teorik ve soyut formülasyonu anlamındaki) *felsefeyi ortadan kaldırmadan gerçekleştirebileceğine* inanır. Proletaryanın görevi, Al-

manya'da ama sadece Almanya'da da değil, felsefeyi aşmak, yani onu olduğu haliyle ortadan kaldırarak gerçekleştirmektir. *Nasıl felsefe proletaryada maddi silahlarını bulursa, proletarya da felsefede düşünsel silahlarını bulur... Felsefe bu kurtuluşun kafasıysa, proletarya da yüreğidir. Proletarya ortadan kaldırılmadan felsefe gerçekleştirilemez, felsefe gerçekleştirilmeden proletarya ortadan kaldırılamaz.*[2]

Marx, mevcut haliyle felsefenin, yani Yunanlılardan Hegel'e dek bütün gelişimi içinde felsefenin *aşılması*na dair bu teoriye, bir daha ne çürütmek ne de reddetmek için geri döndü. Günümüzün diliyle (ki Marx'ın dili değildir bu) söylersek, felsefenin onun gözünde *programatik* bir karakteri vardı. Felsefe o zaman, hâlâ da olduğu gibi, insana yönelik bir program, ya da bir insan projesi içeriyordu. Bu program ya da proje gerçeklikle, yani praksisle (toplumsal pratik) yüzleşmek durumunda. Bu yüzleşmeyle birlikte yeni öğeler devreye girer ve felsefenin sorularından farklı sorular gündeme gelir.

Birbirini izleyen genişlemeler ve bütünlemelerle ilerleyerek, gittikçe genişleyen ve de gittikçe praksise yaklaşan bütünlere ya da (kısmi) totalitelere varan Marx'ın düşüncesine, yani Marksizme entegre olur bu teori. Hiçbir öğe ya da "uğrak" ortadan kaybolmaz. Özellikle radikal eleştiri ve "negativite" uğrağı (ki genel olarak dinin, felsefenin ve devletin eleştirisini içerir) bu gelişmedeki yerini alır ve asla saf ve basit bir "pozitivite" içinde eriyip gitmez. Dolayısıyla Marksist düşünce, ne felsefenin miadını doldurduğunu düşünen pozitivist tavra ne de felsefi sistematikleştirmeyi sürdürenlerin tavrına indirgenebilir.

Dogmatizmin çözüldüğü ve dağıldığı bu dönemde bu metinler özellikle önem kazanıyor. Metinler Marx'ın düşüncesinin ve Marksizmin *problematiğini*, hâlâ temel olarak sahiplendiğimiz bu problematiği yeniden kurmaya olanak tanıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM:
DİYALEKTİK ÇELİŞKİ

Formel mantık zihinsel işlemleri belirlemeye koyulduğunda, deneysel içerikten, yani özgül ve olumsal içerikten, her tür somut olumlamadan [affirmation] bağımsız işler. Formalizm bu evrensellik iddiasıyla kendini meşrulaştırır. Formel mantık salt analitik olan dönüşümleri, yani düşüncenin,sadece kendi kendisiyle meşgul olduğu çıkarımları inceler. Mantıkçının gözünde somut bir olumlama yalnız ve yalnız pedagojik bir misal olarak değer taşır; örnekler ve bağlamlar istendiği gibi değiştirilebilir. Bir kere işlemeye başladıktan sonra düşünce kendi içinde hareket eder; salt minimum bir içerik barındırır, her an bu içerikten vazgeçmeye hazırdır ve asla kendine yeni bir içerik katmayı düşünmez; haliyle de hiç hata riski taşımaz. Bu formel düşünce yalnızca kendi kendisiyle salt özdeşliğini temel alır: "A A'dır, Eğer A B'yse ve B de C'yse, A C'dir" – Hegel, "Formel mantıkta düşünce, düşünülen nesneyle adeta hiçbir ilişkiye girmeden ayrı bir mecrada akar," diye yazar. (*Geschichte der Philosophie*, [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler] II, s. 410)

İçerik ile biçimin burada bahsedilen bağımsızlığı haline varılsaydı eğer, biçimin ya herhangi bir içeriğe uygulanması olanaksız olurdu, ya da irrasyonel olanlar da dahil her tür içeriğe uygulanması olanaklı olurdu. Oysa, biri salt biçimin mantığı olan soyut bir mantık, diğeri içeriğin mantığı olan somut bir mantık olacak şekilde, birbirinden tamamen kopuk iki mantığın varlığı tasavvur edilebilir mi? Gerçekte formel mantık asla içeriksiz yapamaz; yalnızca içeriğin bir parçasını kopartır, onu incelte incelte iyice "soyut" hale getirir, ama ondan asla tamamen kurtulamaz. Formel mantık belirli yargılar üzerinde çalışır; bu yargıların içeriğini yalnızca biçimi uygulamak için yararlandığı basit bir mazeret olarak kabul etse bile. Hegel'in belirttiği gibi, tamamen dümdüz, içi boş bir özdeşliğin formüle edilmesi imkânsızdır. "A"yı ele alan mantıkçı, bunun ardından "A olmayan"ı ele alıp da "A, A olmayan değildir," dediğinde, olumsuzlama biçimini herhangi bir tanıtlama olmaksızın ortaya koymuş olur; böylelikle A'nın "öteki"sini, yani farkı, özdeşlik olmayanı ortaya koyar; hatta ne "daha fazla A" ne de "daha az A" olan üçüncü bir "A" terimi ortaya koyar. "A olmayan" terimi sadece yok edilmek için ele alınmıştır; ama böylelikle özdeşlik olumsuzlamanın olumsuzlaması haline gelir, yani bir ilişkinin içindeki ayrım haline gelir. Dolayısıyla mantıksal ilkeler (özdeşlik ve çelişkisizlik) salt analitik değildir. Dahası, kişi belirli bir yargı ortaya koyar koymaz (örneğin, ağaç yeşildir, gibi) "A B'dir" demiş olur; salt özdeşlikte ve formel tekrarda kalakalmaz; işe bir içerik, bir farklılık katar – ki bu farklılığa nazaran formel özdeşlik de bir farklılık teşkil eder.[3]

Bir taraftan, formel mantık içerikle ilişki içinde olmayı sürdürür; böylelikle belirli bir somut anlamı muhafaza eder. Diğer taraftan da, içeriğe dair genel bir olumlamaya, yani bir ontolojiye, dogmatik ve metafizik bir temaya bağlı olmayı sürdürür. Hegel'in ironik bir biçimde belirttiği gibi, gerçeği ele alan mantıksal teoriler, şeyler karşısında fazla kırılgan kalmıştır; bu teoriler gerçeğin içindeki çelişkile-

ri bulup çıkararak tine aktarır ve orada bunları çözülmeden bırakır. Buna göre nesnel dünya, yalıtılmış ve hareketsiz nihai olgulardan müteşekkil olmuş olur; yani birbirinden kopuk özlerden, tözlerden ya da parçalardan müteşekkildir. Öyleyse, nesnel özdeşlik ilkesi kayıtsız şartsız uygulanırsa, bu özlerin her biri kendisine eşittir demekle yetinmek gerekir.

Özdeşlik mantığı sık sık Varlık metafiziğiyle ilişkilendirilir.[4] Bu sefer de, özdeşlik bir salt biçim olarak değil, varlığın nesnel, içsel ve özsel bir özelliği gibi kavranır. Düşüncedeki özdeşlikten nesnel özdeşliğe, her gerçek tözün var olma biçimine geçilir. Varlık –ve her bir varlık– kendisiyle özdeştir ve bu şekilde tanımlanır. Böylece özdeşlik hem biçim hem içerik olarak, kendi kendisinin içeriği olarak ele alınır. Aristoculuğun bu yönü (ki Aristoculuğun aynı zamanda bir bireysellik teorisi ve her somut varlığa dair bir teori de olduğu kabul edilirse, bu belki de Aristoculuğun en soyut, en sığ yönüdür) daha sonraki filozoflarca yalıtılıp geliştirilmiştir. Batı düşüncesi Leibniz'e dek, içeriği biçimden çekip almak için, düşünülen varlıktan var olan varlığa mantıklı bir geçiş yapmak için –dünyayı çıkarsamak için– kahramanca, ama nafile bir çaba içinde olmuştur.

Haliyle, formel mantığın içerikle biçim arasında kurduğu ilişki sorunludur ve eleştiriye açıktır. Formel mantık hem çok fazla hem de çok az içeriğe sahiptir. İçerik tekyönlüdür; alınıp kopartılır, hareketsiz kılınır ve metafizik bir düzleme yerleştirilir. Bu mantıksal-metafizik postüla tam da "büyüsel" düşüncenin postülasına denk düşer: Biçimle içeriğin ilişkisi bir tür ortaklık olarak kavranır. Formel özdeşlik, büyüsel düşüncedekine benzer bir özdeşlik şeması haline gelir. Aslen büyü doktrinlerine ve gizemciliğe karşı yöneltilen formel mantık bu hedefine varamaz, rasyonel kesinlikten yoksun bu türden teorileri gerçek anlamda aşamaz ve onların düzeyinde kalır.

Formel mantık temel bir meseleyi çözümsüz bırakır: Biçim ile içerik nasıl birleştirilebilir? Formalizm başarısızlığa uğradığına göre,

ilişkiyi ters çevirmek ve biçimden içeriğe varmak yerine içerikten biçime varmak gerekmez mi?

Formel mantık rasyonel düşünceyle bir dizi çelişki yaşar. Bunların birincisi kesinlik ile üretkenlik arasındaki çelişkidir. Mantıktaki tasım yöntemi çerçevesinde (büsbütün kısır bir yöntem olmasa da) düşünce ancak ve ancak aynı terimleri sürekli tekrar ederek kesin bir tutarlılığa ulaşabilir. Bilindiği gibi kesinlik prensiplerini gözeten tümevarımsal olgulardan yola çıkarak yasalara varılmasına izin vermez. Oysa her olgu, deneylerden yola çıkan her saptama, düşünceye yeni bir öğe, yani formel mantık bakış açısına göre zorunluluk taşımayan bir öğe katar. Bilimler formel mantığın dışında hatta ona karşı gelişmiştir. Bilim üretkendir, ve ne zorunlu hakikatlerden yola çıkar ne de kesinlik prensiplerine uygun bir gelişme çizgisi takip eder. Mantık ve felsefe, bilimlerin dışında bulunur ya da bilimlerden sonra gelip, onlara bir şey katmaksızın sadece onların kullandığı özgül yöntemleri tespit eder. Aynı şekilde bilimler de felsefenin dışında –felsefenin üstünde ya da altında– bulunur ve onların kullandığı keşif yöntemlerinin kesinlik prensiplerini gözeten mantıkla hiçbir ilgisi yoktur. Bilgin bilgiyi ilerleterek düşüncenin hareketini tanıtlamış olur; ancak filozof da bilimin değerini tartışma konusu edip intikamını alır. Kesinlik ile üretkenlik arasındaki çelişki şiddetlenir; bilimin değeri meselesi ve bilgi meselesi ortaya çıkar.

İkincisi, eğer varlık kendine eşitse ve başka bir şey değilse –yani eğer her düşünce ya tamamen yanlış ya da tamamen doğruysa– var olmanın gerçek çelişkileri düşünceden dışlanmış olur. Bu durumda, şeylerin barındırdığı çeşitlilik ve değişkenlik, kelimenin eski anlamıyla diyalektiğe terk edilir: Yani kesinlik içermeyen tartışmalar, keyfince ister lehte ister aleyhte argüman üreten bir sofist veya avukat usulü oyunlar. Özdeşlikle nitelenen düşünce aynı zamanda hareketsizlikle de nitelenir. Buradan da, anlak [entendement, Verstand] yapısı ve hareketlilik arasında –berrak düşüncenin tutarlılığıy-

la gerçek deneyimin farklı kutupsallıkları ve değişken dinamikleri arasında– yeni bir çelişki ortaya çıkar. Akıl [raison, Vernunft] kendini gerçeğin dışında, idealin içinde konumlandırır. Mantık kurgusal bir varlığın ürünü haline, salt düşünce haline gelmiştir ve gerçek onun gözüne salt değilmiş gibi görünür. Böylelikle gerçek irrasyonel olana terk edilmiş, irrasyonele havale edilmiş olur.

Hegel felsefe alanına girdiği zaman, en gelişkin düşüncenin, Aklın, iç çelişkilerle derinlemesine bölünmüş olduğunu gördü. Kantçı düalizm, biçimle içeriği, düşünce ve "kendinde şey"i, bilme yetisini ve bilginin nesnesini ısrarla birinden ayırarak bu çelişkileri iyice şiddetlendirip adeta katlanılmaz hale getirmişti. Hegel, bu çelişkileri çözmeye, felsefi düşüncenin ve tinin birbirinden kopuk ve tezat içinde bulduğu –hareket halindeki– öğelerini tekrar ele almaya girişti.

Bu proje Hegelci öğretinin yöntemini ve merkezi düşüncesini barındırıyordu bile: Düşüncenin ve gerçeğin sonsuz derecede zengin birliğinin bilinci; her çelişki bir ilişki olduğuna göre, düşüncenin iç çelişkilerinin gündeme getirdiği zorunlu bir birlik; ancak çelişki halindeki "tekyönlü" terimlerin aşılmasıyla zapt edilmesi ve belirlenmesi gereken bir birlik.

Hegel'in tinin yaşamına adımını attığı anda gerçekleşen büyük olaylar (devrim dönemi, büyük ulusal savaşlar, Napoléon dönemi; öte yandan da bilimlerin ve tarih tininin gelişimi, feodal toplumun çözülmesi ve yeni bir uygarlığın ortaya çıkışı) kültürün kapsamlı bir bilançosunun çıkarılmasını, bütün bu apayrı öğelerin bir "sentez"ini yapma girişimini gerekli kılıyordu.

Hegel'in karşısına çıkan sorunun –metodolojik araştırma açısından– bir dizi boyutu vardı.

Öncelikle, pürüzsüz düşünceye tartışma ve ihtilaf sanatını katmak söz konusuydu. Baştan bağlanmış bir düşünce tarafından yönetilmediği sürece, tartışma ucu açık ve sonuçsuzdur. Ama tartışma serbest ve canlıdır da; farklı, değişken, zıt tezler arasında hareket eder.

Sonu olmayan tartışmaların vardığı şüphecilik, iyi bir taraf da içerir. Şüphecilik sayesinde, "herhangi bir önermenin içindeki düşünce zinciri yalıtıldığı zaman, mutlaka kavramların aşılmış olduğu ya da tezat oluşturacak şekilde birbirine bağlanmış olduğu ortaya çıkar." (*Erste Druckschriften* [İlk Yazılar], s. 175). Şüphecilik, yararlı bir biçimde, düşünceye negatif öğeyi katar; (temel gücü olumlamalar ortaya atmak olan) anlağın mutlak kabul ettiği sınırlı ve çelişkili tasarımları birbirine çarpıp "eritir". Anlak kendini mutlak addeder, oysa sadece sınırlı, anlık ve dolayısıyla da geçici bir güçtür, bu nedenle de çatışkılar yaşar. "İyi" şüphecilik, kaba dogmatizmi eleştirir ve yok eder.

Canlı tartışmalarda, her fikirde bir ölçü doğruluk olduğu görülür. Hiçbir şey tamamen ve "tartışmasız biçimde" doğru olamaz; hiçbir şey tamamen saçma ve yanlış da olamaz. Düşünce farklı tezleri karşı karşıya getirerek daha üstün bir birlik arar. Her tez kendi içeriğini mutlak olarak ileri sürdüğü ölçüde yanlıştır, ancak göreli olarak ileri sürdüğü ölçüde doğrudur; ve kendine yönelik dogmatizm eleştirisini göreli olarak (ötekinin iyi temellendirilmiş bir eleştirisinden hareketle) reddettiği ölçüde doğrudur, ancak mutlak olarak reddettiği ölçüde yanlıştır.

Ancak bu diyalektik ile, somut ve hakiki olanı bir hiç uğruna ayrıştırmaya kalkışan ve de diyalektik biçimde ele aldığı nesnenin bir hiç olduğu sonucuna varan sofist arasında bir ayrıma gitmek gerekir. (*Grande Logique* [Mantık Bilimi] III, s. 43. Ayrıca bkz. s. 108 ve devamı) Sofist, temelsiz varsayımlardan hareket eder; yalıtılmış bir biçimde ele aldığı doğru ile yanlış arasında, varlıkla hiçlik arasında salınır. "Diyalektik diye, birbirinden mutlak biçimde ayrılmış olan bu görünümlerin iç içe geçtiği... ve varsayımın aşıldığı, aklın daha üst düzeydeki hareketine diyoruz." (*G.L.* I, s. 108) Düşüncenin hareketine dair net bir bilince tekrar bağlanan diyalektik yeni ve daha üst düzey bir anlam kazanır. Bir teknik, bir sanat, bir bilim haline gelir: Rasyonel tutarlılığa yönelen bir tartışma tekniği; düşüncelerin ve şey-

lerin çeşitli yönlerini ve ilişkilerini, bunların özünü gözden kaçırmaksızın inceleyen bir sanat; kaba bir anlağın aralarında gezindiği bütün çelişkili düşünceler içerisinden doğru öğeleri çıkartan bir bilim.

Bunun ardından, Hegel'e göre, mantığı da, yani düşüncenin somut bir şeyi ele almasına aracılık eden biçimi de kurtarmak gerekliydi. Bu amaca ulaşmak için, değişken ve çeşitli olan gerçek ile biçim arasındaki bağlantıyı bulmak ve haliyle geleneksel mantığın biçimini dönüştürmek gerekliydi. Hegel'in bu biçimden değil içerikten, yani binlerce yıllık insan etkinliğiyle işlenmiş olan bu öylesine çeşitli, öylesine çelişkili "zengin içerik"ten yola çıkması gerekecekti. Gerçekleştirilebilir bir görevdi bu: Bu içerik "zaten düşünce, evrensel düşünceydi", zira bilinç ve bilgiydi. Mantıksal biçim bunun bir parçasıydı: Zaten bu içeriğin en çok işlenmiş öğesiydi o.

Böylelikle Hegelci felsefede insani Tin kendisinin bütün alanlardaki, yani sanat, din, sosyal hayat, bilim ve tarihteki bütün "nesnel ürünleri"ni yeniden ele almaya girişir. (bkz. *Encyclopédie*, [Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi] § 572) Bu içeriği bölen, dağıtan, rasyonel düşüncenin dışına iten her şeyi aşarak bu nesnel ürünlerini en bilinçli biçime –kavram biçimine– yükseltmeye niyetlenir. Bu içerik çoğul tasarımlar halinde ortaya çıkar: Arzular, duyu nesneleri, izlenimler ya da sezgiler, doğa, insani deneyim. Bu "malzeme"nin içinden, ona "gömülü" olan kavramları çıkarmak gereklidir. İçerik tözseldi, ancak düşüncenin dışındaydı; kesinlik prensiplerini gözeten düşünceyse hareketsiz ve boştu. "Tözsel yaşamın üzerindeki örtüyü çekip almak" ve onu mümkün olan en yoğun aydınlığa taşımak gerekir, *der Fenomenoloji*.

Bunun için Aklı; özgül olumlamaları ve sınırlı içerikleri tartışan, yıkan, ayrıştıran –bunların birinden diğerine akan ve bunları tahakküm altına alan– bir düşünce hareketi olarak tanımlamak gerekir. Değişken ve çeşitli olan içerik ile düşüncenin arasındaki dolaysız ilişki demek olan diyalektik, böylece mantığın dışında kalmamış olur.

Mantığa entegre olan diyalektik kendisi dönüşürken mantığı da dönüştürür. Diyalektik yaşam haline, hem içerik hem biçimi kapsayan düşüncenin iç hareketi haline gelir. *Mantık Bilimi*'nin [Grande Logique] girişinde "Anlak belirler ve bu belirlenimlerde ısrar eder; akılsa diyalektiktir, çünkü anlağın bu belirlenimlerini çözer; pozitiftir, çünkü evrenseli üretir ve evrenselin içinde özgülü bulur," diye yazar Hegel. Böylece Hegelcilik en yüksek bilince, söylemsel anlağın ve düşünümsel aklın birliğine, yani keskin bir akla ve rasyonel anlağa varır.

Bir çelişki taşımayan, yani zorunlu ve birbirine zıt iki belirlenim taşımayan bir nesne yoktur: "Çelişkisiz bir nesne ancak anlağın ürettiği salt bir soyutlama olabilir; anlak bir tür şiddet uygulayıp bu belirlenimlerden birini öne çıkarırken, diğerine zıt olan ikinci belirlenimi bilinçten gizlemektedir..." (*E.*, § 89) Sofistin, şüpheciliğin ve eski usul diyalektiğin muhafaza edip mantıksal düşüncenin karşısına çıkardığı negatif uğrak, böylelikle yerine ve işlevine kavuşur. Negatif uğrağın anlattığı şey içeriğin hareketidir; kendi kendini aşan, hiçbir öğesi kendisine yetmeyen ve kendi içinde kapalı duramayan "içeriğe içkin ruh." "Negatif de aynı ölçüde pozitiftir; kendisiyle çelişen şey çözülüp sıfıra, soyut hiçliğe dönüşmez, kendi özgül içeriğinin olumsuzlamasına dönüşür; başka bir deyişle, bu tür bir olumsuzlama topyekûn bir olumsuzlama değil, parçalanmakta olan belirlenmiş şeyin olumsuzlanmasıdır, yani belirlenmiş bir olumsuzlamadır. Sonuçta ortaya çıkan, belirli bir içeriğe göre belirlenmiş olan olumsuzlama, yeni, ve öncekine göre daha yüksek bir kavramdır; kendi olumsuzlamasıyla, yani kendi zıttıyla zenginleşmiş durumdadır – onu içerdiği gibi ondan fazlasını da içerir; bir birlik teşkil eder..." İçeriğin diyalektiği böylelikle içeriğin gelişimini sağlar. (*G.L.*, I, s. 41-42)

Kant mantığa yeni bir yol açmıştı. Analitik yargıları (formel kesinliğe sahiptirler ama kısırdırlar) ve sentetik yargıları (onlar olmadan da düşünce ilerler ama sadece olumsal olguların gözlemi yoluy-

la) birbirinden ayırt etmişti. Kant hem üretken olan hem kesinlik içeren, zorunlu olup da totolojik olmayan yargıların varlığını tanıtlamak istemişti: Yani, *a priori* sentetik yargılar. Dolayısıyla da bu sentezin içinde, kesinlik ve üretkenliğin birliğine ulaşmaya çalışmıştı. Ancak bu *a priori* sentetik yargıları birer boş, içerikten koparılmış, salt biçim olarak, ele alınan malzemeye kayıtsız, nesneyle ilişkisinde sübjektif olan birer bilgi enstrümanı olarak tasarlamıştı; dolayısıyla da geleneksel formalizmin çerçevesinde kalmıştı. Hegel'e göre bu düalizmin aşılması zorunluydu.

Geliştirilmiş (ve köklü bir biçimde değiştirilmiş) haliyle Kantçı düşüncenin sonsuz derecede üretken olduğu görülür. Yeni bir mantığa dönüşür. Hegel çelişkiyi keşfeden kişi değildi elbet. Onun yaptığı, her düşüncenin, her felsefenin –eldeki terimlerin birini öne çıkarıp diğer terimi indirgemeye ya da dışlamaya çalıştığında dahi– çelişkiler arasında hareket ettiğinde ısrar etmekti. Düşüncenin, o ana dek mutlak kabul ettiği bir konumdan çıkmak ve başka bir şeyi hesaba katarak baştaki olumlamayı olumsuzlamak zorunda kalması, işte bu "diyalektik uğrak" her yerde, her dönemde görülür – tam olarak aydınlatılmış olmasa bile. Hegel, her belirlenimin kendi olumsuzlamasıyla zenginleşmesi ve aşılmasından doğan Üçüncü Terimi keşfetmişti; bu terimin kesinliğe uygun bir biçimde üretildiğini, ancak iki terim çelişki içinde bulunduğu zaman, varlığın ve düşüncenin yeni bir uğrağı olarak ortaya çıktığını belirtmiştir.

Hegelci Akıl, her iç çelişkiden üçüncü bir terim çıkararak tam bir kesinlikle ilerler. Böylece düşüncenin belirlenimlerinin ve kategorilerinin doğmasını sağlar. Sentez; *a priori*, hareketsiz, sabit ve nereden geldiği bilinmeyen bir şey olmaktan çıkar. Kant'ın kategoriler tablosu hem formel hem ampirikti. Bu kategorilerin zorunlu ve içsel birliğini göstermeksizin, Kant bunları aşkın bir bilinçlenme sürecinin birliğine, soyut bir ben'e atfetmişti. Hegel'se kategorilerin içkin birliğini tanıtlamaya çalışacak, bunları her tür ampirik ya da formel

ön kabulden, varsayımdan arınmış bir başlangıçtan hareketle üretmeye girişecek, tinin tamamen içsel bir hareketinden doğurmaya çalışacaktı; bu kesinlik içeren ama aynı zamanda ilerleyici zincirlemede her bir belirlenim kendi öncellerinden zıtlık ve çözülme ilkelerine göre çıkacak, yani bir sentez teşkil edecekti.

Üçüncü Terim kavramı, çelişki kavramını derinden etkiledi. Çelişki artık saçmalık, tereddüt ve savrulma ya da düşünce bulanıklığı olmaktan çıkıyordu. Tamamlanmış belirlenimlerin "zorunlu" çelişkisi "aydınlığa kavuşur". Çelişkili terimlerin arasındaki ilişki berrak bir biçimde belirtilir. Düşüncenin gerek içeriksel gerek biçimsel hareketinin çatışkılı bir yapısı vardır. Oluş, çelişki içindeki terimleri boylamasına keser, her bir terimin karşısına, bu terimin düzeyine ve derecesine göre, onunla çelişki içinde olan "öteki"sini çıkarır ve nihayet çelişkiyi aşarak yeniyi yaratır.

Hiçlik, göreli bir ölçüde bizzat varlığın içinde bulunur; her varlığın içinde ve varlığın her derecesinde; varlığın "kendi" ötekisi ve özgül olumsuzlanması olarak. Genel bir hiçlik düşüncesi, genel bir varlık düşüncesine benzer, aynen onun gibi yalıtılmış, "kendinde", yetersizliği ve boşluğu derhal hissedilen bir düşüncedir. Varlık varlık-olmayan değildir, denemez; bu ikisi birbirinin içinden geçerek olurlar. Gerçekte olduğu gibi düşüncede de durmaksızın iç içe geçer, böylelikle hareket kazanır, Oluş haline ya da "kendi içinde hiçlikte bulunan varlık" haline gelirler. Genel olarak Oluş, birinci terimi her tür içerikten yoksun olan yani varsayımdan arınmış olan bir çelişkinin içinden doğan Üçüncü Terim'dir. Bu birliğe bir sentez sayesinde varılır, ama bu birlik aynı zamanda bir analiz, bir tümdengelimdir; çünkü kavramda içkin olarak bulunan şeyi ortaya çıkarır. (bkz. *E.*, § 88)

Diğer taraftan da, genel olarak oluş –salt hiçlik ve salt varlığı soyut birer uğrak olarak barındıran– belirlenmiş ilk varoluş, ilk somuttur. Oluş, bir şeyin, bir varlığın oluşumudur; bu oluşumun bağ-

rındaki hiçlikse, olan şeyin sonu, başka bir şeye geçiş, limit, yok oluş ve yaratılış, potansiyel ve doğuştur. Diyalektik olarak birbirine bağlanan soyutlamalar somuta yeniden kavuşur, soyutlamacı anlağın bozmuş olduğu hareketli birliği tekrar yakalar. Toprakta ve gökyüzünde, içinde hem hiçliği hem varlığı barındırmayan bir şey yoktur. (*G.L.* I, s. 81) Bir şeyin sonu, limiti, kendi doğası uyarınca meylettiği terim, yani aynı zamanda kendisinin "öte"si olan terim, zaten bu şeyin parçasıdır. "Tamamlanmış bir şeyin varlığı, kendi iç varlığında kendi yok oluşunun tohumunu taşımasıdır; onun doğuş anı aynı zamanda ölüm anıdır." (*G.L.* II, s. 139)

Böylece her olumsuzlama, ilk başta dolaysızca ortaya konan olumlama için yeni belirlenimlerin başlangıcını ifade eder. Varlık ve düşünce için, olumsuzlama yaratıcıdır; hareketin kaynağı, yaşamın nabzıdır. Hiçbir gerçeklik "kendinde" kalamaz; yalıtılmış ve koparılmış, oluşumdan muaf bir halde, varlığın yani kendi varlığının sahibi olarak hareketsizce duramaz. Her belirlenmiş varoluş bir ilişkidir: "Belirlenmiş, tamamlanmış bir varlık, zorunlu olarak bir ötekiyle ilişki içinde olan bir varlıktır; bir öteki içerikle ve bütün dünyayla zorunlu olarak ilişki içinde olan bir içeriktir..." (*G.L.* II, s. 81) Dolayısıyla her tür belirlenmiş varoluş, total hareketin parçasıdır ve de kendi içinden çıkmaya zorlanır. Kendi kendisine eşittir, ama kendi içinde, özünde sonsuzdur. Söz konusu belirlenim, onun kendisi olmayacağını, ya da kendisi olarak kalmayacağını belirler. (*G.L.* II, s. 147) İkinci terim olan öteki de birinci terim kadar –onunla aynı planda, gerçeğin aynı düzeyinde ya da derecesinde, düşüncenin aynı "katman"ında– gerçektir. Birincinin tekyönlü olduğunu gösterip onu olumsuzlar ve dışavurur ve tamamlar. İki terim birbirini etkiler ve tepkiler. Durmaları mümkün olmaz. Olumsuzlama kendisini olumsuzlar ve bunu da olumlamayla olan içsel ilişkisinden hareketle yapar; çünkü olumsuzlama da bir "öteki" olumlamadır ve çünkü olumlama da bir olumsuzlamadır. Üçüncü Terim'in bağrında, zen-

ginleşmiş ve daha fazla belirlenmiş olan birinci terim ve kendi belirlenimini birinciye katmış olan ikinci terim tekrar belirir. Üçüncü Terim birinci terime döner, ikinciyi olumsuzlayarak; böylece olumsuzlamayı olumsuzlar, birinci terimin sınırlandırılmasını olumsuzlar. Birinci terimin eksik, limitli, olumsuzlanmaya mahkûm olan boyutunu –yani olumsuz yönünü– ortadan kaldırıp onun içeriğini serbest bırakır. Böylelikle tekyönlülük yok edilir ve aşılır. Tekyönlülüğü olumsuzlamak, olumsuzlamayı olumsuzlamak ve daha yüksek bir belirlenim ortaya koymak demektir. Her terimi kendisinin ötesine doğru iten, terimin sonluluğunu parçalayıp onu total hareketin içine katan çelişki böylece sonuçlanmış olur. Üçüncü terim çelişkili terimleri birleştirip aşarken, onları belirlenmiş oldukları ölçüde muhafaza eder. Bir dizi üretken yırtılmadan sonra birlik galip gelir. Birinci terim dolaysızdır; ikincisi hem dolaylı hem de dolaylayıcıdır; üçüncü terimse dolayımın Aşılması sayesinde dolaysızdır – ve farkın Aşılması sayesinde basittir. "Aşma, her yerde karşımıza çıkan temel bir belirlenimdir... Aşılmış olan şey hiçlik haline gelmez. Hiçlik dolaysızdır; oysa aşılmış olan bir terim dolaylıdır; olmayandır, ama kaynağı bir varlıkta bulunur; dolayısıyla kaynaklandığı belirlenimi hâlâ kendi içinde barındırır. Bu kelime [aufheben] iki anlam taşır. 'Muhafaza etmek', 'korumak' anlamına geldiği gibi 'son vermek' anlamına da gelir." (*G.L.*, I, s. 110-111)

Dolayısıyla hiçlik düşüncesi, evrenin sonsuz üretkenliğinin soyut bir temsilinden ibarettir. Varlık veya hiçliği, nitelik veya niceliği, neden veya sonucu mutlaklaştırmak demek, hareketi inkâr etmek demektir. Diyalektik akıl, anlağın bütün donmuş kategorilerini aşar: Bir yandan bunları yalıtılmış kategoriler oldukları ölçüde ilga ederken, diğer yandan da, gerçeğin ve düşüncenin, biçimin ve içeriğin total hareketi çerçevesinde bu kategorilere hakikat kazandırır. Aşılmış nitelik niceliktir; ölçü (spesifik bir miktar) niteliği aşar, nitelik ve niceliği birleştirir. Aşılmış Ölçü özdür, ya da "kendisiyle basit bir-

lik halindeyken ötekiye karşı olan kayıtsızlığını ve dolaysızlığını terk etmiş olan varlıktır." Aşılmış öz ise (zira Varlık Nedeni, belirlenmiş varoluş ilkesi, belirlenimlerin ve özelliklerin totalitesi, yani "şey" olarak kendini dışavurmak durumundadır) Fenomen'dir. Fenomen ve Şey'in belirlenimleri, özellikleri ve parçalarının arasındaki karşılıklı ilişkilerse aşıldıklarında gerçeklik ya da töz haline, yani nedensellik, karşılıklı eylem haline gelirler. Kavram, gerçekliği ya da tözü aşar. Ama kavram aşıldığında nesnellik haline gelir; nesnelliği de Düşünce aşar. Düşünce kendisini aşarak kendi içinden çıkar, doğada yabancılaşır; doğanın geçirdiği "aufheben" önce öznel tinde, sonra nesnel tinde (ahlak, sanat, din) ve nihayet Mutlak Bilgi'de –yani teorik ve pratik Düşünce'nin, bilmenin ve üretim eyleminin özdeşliği olan Mutlak Düşünce'de– cisimleşir. (bkz. *G.L.*, III, s. 243, 327, vs)

Hareket, demek ki, Aşma'dır. Her gerçeklik ve her düşünce, onu içerik, veçhe, öncül, öğe olarak –yani kelimenin Hegelci ve diyalektik anlamıyla Uğrak (moment) olarak– içeren daha yüksek bir belirlenim tarafından aşılır. Uğraklar birbirinden yalıtılmış halde düşünülemez bile: Bunların birbirine bağlı haldeyken nasıl ayrı olabileceğini –ya da birleşmişken nasıl farklı olabileceğini– kavramak mümkün olmaz. Bunların nasıl bütün içinde oluştuğu ve konumlandığı anlaşılamaz. Bir terimden diğerine savrulan düşünce, bu baş dönmesine son vermek adına kendisini, hatalara yol açan keyfi bir kararla, sınırlı bir konuma sabitleyip bunu mutlaklaştırır, böylelikle bir kurmacaya, bir hataya demir atar. Hegelci diyalektikse, ele alınan bütün gerçekliklere, olumlamalara ve kavramlara tekrar yaşamı ve hareketi katmak ister. Bu kavramları devasa bir tinsel epiğin içine doğru çeker. Düşüncenin çelişkiyi dışlamak yerine onu kabul ettiği ana dek, her şeyin kutuplaşmış, çelişkili ve hareket içinde gözüktüğü bir yer olan dünyanın bütün çelişkileri, dolayısıyla bütün varlıklar ve bütün olumlamalar –bütün ilişkileri, karşılıklı bağlılıkları ve etkileşimleriyle birlikte– içeriğin total hareketince kavranır; her biri

kendi yerini, kendi "uğrağını" bulur. Bu olgular, güçler ve kavramlar yumağı, Akıl olur. İçerik, dünya, Düşünce'ye entegre olur; bütün tarih de öyle. "Totalite, gerçekliğin uğraklarının bütünü, gelişimi içerisinde kendisini zorunluluk olarak sunar." (*E.*, § 143, Ek)

Dolayısıyla diyalektik Akıl, tekyönlü belirlenimleri, anlağın olumlamalarını yok etmez. Artık "akla karşı cephe almış" olmayan anlak, bütün hakikati içerisinde ortaya çıkar. Kısmi hakikatler, tamamlanmış belirlenimler, limitli olumlamalar; mutlak kabul edildiklerinde birer yanlışa dönüşürler ve hareketin üzerinde konumlanma eğilimi gösterirler. Göreli olarak ele alınıp total hareketin içine birer uğrak olarak entegre edildikleri zamansa, her bir tamamlanmış belirlenim hakiki olur. Her hakikat görelidir, ama bu göreli haliyle, mutlağın içinde konumlanır ve mutlak hakikat içinde bir yeri vardır. Anlak, hareketin içinde bir harekettir. Olumlar, ortaya koyar, olumsuzlar, analiz eder. Daha alt bir derecede olmak üzere, yaratıcı etkinliği taklit eder.

Hegelci mantığın formel mantığı ilga etmek yerine onu aştığını, yani tam olarak, ona somut bir anlam vererek onu muhafaza ettiğini, kurtardığını belirtmeden geçemeyiz.

Formel mantık; anın mantığı, olumlamanın mantığı ya da yalıtılmış olan ve yalıtılmışlık içinde muhafaza edilen nesnenin mantığıdır. Basitleştirilmiş bir dünyanın mantığıdır: Bu masa (yaratıcı etkinlikle hiçbir temasa girmediği kabul edilerek, zamanın gazabından soyutlanarak düşünüldüğünde) elbette bu masadır, ve bu lamba da bu kitap değildir. Formel mantık işte bu tür bir soyutlama mantığıdır. Dili boyunduruk altına alıp, onu, yalıtılmış bir anlamı iletmeye yarayan ve sözlü aktarım sırasında aynı anlamı muhafaza eden sembollerin bütünü haline getirir. Ancak oluşu ve etkinliği anlatmak gereği doğduğunda, formel mantık yetersiz kalır. Bu noktada, Hegel'in savı sonraki filozoflarca da doğrulanmıştır. Formel mantık sağduyu [sens commun] mantığıdır. Sağduyu, şeyleri, nitelikleri, özellikleri,

veçheleri yalıtır ve hareketsiz kılar. Etkinlik ve oluşla karşılaşıp da duvara toslayınca, "bu bağlamda"lara, "olarak"lara sığınır, yani "bir düşünceyi tek başına ele alır ki, öteki'yi ayrı ve hakiki bırakabilsin..." (*Phénoménologie* [Tinin Fenomenolojisi], s. 102)

Diyalektik mantık statik olumlamaları aşar ama onları yok etmez. Özdeşlik ilkesini reddetmez, ona yeni bir içerik verir.

Varlık varlıktır. Evren birdir. Yaratıcı güç bütün evrende aynıdır. Çoğul dışavurumları ve görünümleri olan Öz biriciktir. Özdeşlik ilkesi, dünyanın ve her bir varlığın bu içsel biricikliğini ifade eder. Taş taş "olarak", kendisidir; aynı şey düşünce için de geçerlidir. Ancak bu şekilde ifade edilen özdeşlik hâlâ soyuttur, çünkü taş için söylenenler örneğin düşünen insan için söylenemez. (bkz. *E.*, § 88. Ek) Somut, zengin ve yoğun bir özdeşliktir, belirlenimlerle yüklüdür, bir farklar ve uğraklar çoğulluğu barındırır. Başka bir deyişle, birlik sürekli olarak çelişkinin ve hiçliğin içinden çekip çıkarılır.

Mutlak çelişkiyse mutlak yırtılma, topyekûn yok oluş olurdu. Bir şeyin içindeki mutlak çelişki ya da düşünceyle şeyler arasındaki mutlak bir çelişki, her tür içkin etkinliği ve her tür düşünceyi imkânsız kılardı. Çelişki de aynen hiçlik gibi görelidir: Bir olumlamaya, varlığın bir derecesine, gelişimin bir uğrağına bağlıdır. Doğada çelişki dışsallıktır, yaşamdaysa bireyin türüyle olan ilişkisidir vs. Dolayısıyla Hegel'in özdeşlik ilkesini yok ettiği söylenemez. Aksine, her tür çelişki belirli bir özdeşliğe bağlıdır. Aynı şekilde birlik de bir çelişkinin birliğidir. İçeriği olmayan birlik, çoğul ve çelişkili "uğrakları" olmayan birlik boştur. Ancak kendi başına çelişki de katlanılmazdır; diyalektik birlik kendi başına bulunan çelişkilerin bir karmaşası değil, çelişkiyi boylamasına kesen ve daha yüksek bir düzleme yerleşen bir birliktir. Çelişki iç yırtılma ve yıkımdır, varlığın kendisinden kopması, oluş, yok oluş ve ölümden beslenen üretkenliktir; ancak birlik yeni varlığın, Üçüncü Terim'in ortaya çıkışını ifade eder ve belirler. Birlik asla göreli hiçliği ve olumsuzlamayı kendi dışına

atamaz; ama çelişkiye karşı mücadele ettiği ve çelişkili uğrakları kendinde muhafaza ederek aştığı ölçüde, daha üst düzey bir varlık ortaya çıkar. Böylece özdeşlik ilkesi somut ve canlı hale gelir.

Çelişkilerin birliği ancak somut ve özgül biçimlerde var olabilir. Çelişkinin –ve birliğin– farklı dereceleri bulunur. Daha derin bir çelişki daha derin bir birlik talebi doğurur. Çelişki ve birlik tarihseldir: Çeşitli aşamalardan geçerler. Çelişki, var olanın toptan yok edilmesi durumu hariç, "kendinde" çelişki değildir. Birlikle ilişkisi ve mücadelesi çerçevesinde, daha somut olarak, çelişki kendisini fark ve farklılaşma şeklinde, yani bir terimden diğerine geçiş ve zıtlık şeklinde (zımni çelişki); çatışkı şeklinde (şiddetlenmiş çelişki); ve nihayet bağdaşmazlık (çözümleme ve Aşma uğrağı) şeklinde dışavurur. Yaprak, çiçek ve meyve, ağacın ve gelişiminin birer parçasıdır, ama bunlar belirli bir bağımsızlıkla birbirinden ayrılırlar, ve bu, meyvenin olgunlaşıp başka bir ağaç üretebilme noktasına gelmesiyle birlikte zorunlu bir ayrılmaya kadar varır.

"Hangisi önce gelir: Çelişki mi özdeşlik mi?" sorusu, Hegelci mantık açısından fazla bir anlam ifade etmez. Her hareket çelişkilidir, çünkü içkin bir çelişkisi olmayan şey hareket edemez. Bizzat hareket bir çelişkidir ve çelişki hareketi tetikler. Birlik hareket halindedir ve hareketin nedenidir. Dolayısıyla oluş, bitmek bilmez bir analiz gerektiren üstün gerçekliktir ve aslî uğrakları da varlık ve hiçlik, özdeşlik ve çelişkidir. Ancak burada söz konusu olan Bergson'un *durée* kavramı, yani süreksizlik ve dram içermeyen bir oluş, soyut ve tamamen psikolojik amorf bir hareket değildir. Hegelci diyalektik hareketin belirlenmiş bir iç yapısı –kendisi de hareket halinde olan bir yapısı– vardır. Belirlenimler bakımından sonsuz ölçüde zengindir ve bir uğraklar sonsuzluğu barındırır. Oluş bir bütündür ve diyalektik Akıl bu bütünü ilksel bir sezgiyle kavrar. Analiz bu bütünü kırar. Ancak bu analiz mümkündür ve oluşun dışında bulunmaz; bu analiz hareketin içinde harekettir; bu analiz, kendisini kusursuz sa-

nıp da mutlak olumlamalar ortaya koymadığı sürece, hareketi onarılamaz biçimde kıramaz. Analiz, hareketin içindeki ideal "uğrakları" belirler; bu uğraklar idealdir, yani soyuttur, ama aynı zamanda da bunların göreli bir gerçekliği vardır ve bunlar aşılmış oldukları halde şimdinin bileşimine katılırlar. Her uğrak sırayla analiz edilebilir. Ancak sabitlenmeye çalışıldığında uğrak ortadan kaybolur; yerini kendi ötekisine bırakır: Bu ötekiyse, aynı ölçüde gerçek, aynı ölçüde aşılmış olan zıt bir uğraktır. Herhangi bir uğrağı analiz etmek için, ötekisiyle arasındaki hareketli ilişki sırasında yakalamak gerekir onu. Dolayısıyla diyalektik mantık aynı zamanda bir analiz yöntemidir; yaratıcı oluşumu bütün o salınımlarıyla, sapmalarıyla ve iç yapısıyla birlikte inceleyebilen bir düşünce hareketi tarafından gerçeğin hareketinin yeniden canlandırılmasıdır.

Sıradan bir anlayışa göre, analiz konunun içinde zaten bulunan bir yüklemi dışarı çıkarır, totolojik bir biçimde. Eğer analiz (bilimlerde olduğu gibi) üretkense, bu konuyu kırar ve bir "öğe"ye varır; ancak bu öğenin bütünle ilişkisi yanlış bir biçimde belirlenmiştir. Diyalektik mantıktaysa, her meşru analizin ulaştığı "öğe," bütünün bir uğrağıdır. Her analiz kesip biçer ve bir soyutlama üretir; diyalektik mantıksa bu soyutlamaya somut bir anlam verir. Sentez analizi dışlamaz, içerir. Analiz diyalektiktir, çünkü çelişkili uğraklara varır. Sentez analitiktir, çünkü uğrakların içinde zımnen bulunan birliği yeniden tesis eder.

Formel mantık "A A'dır," der. Diyalektik mantık da kalkıp "A A olmayandır," demez; yani ne çelişkiyi mutlaklaştırır eder, ne de formalizmin yerine saçmalığı geçirir. Şöyle der: "A A'dır elbet, ama tam da, A A'dır, önermesinin bir totoloji olmayıp gerçek bir içerik taşıdığı ölçüde, A aynı zamanda A olmayandır da. Bir ağacın ağaç olması için, şöyle bir ağaç olması, yaprağı, çiçeği, meyvesi olması, kendi oluşumunun bu uğraklarını içinde taşıması gerekir; analiz bu uğraklara ulaştığında onları yalıtmamalıdır... Çiçekler meyve olur ve mey-

veler de kopup başka ağaçlar üretir; bu da, derin bir ilişkinin, çelişkiye kadar varan bir farkın ifadesidir..."

Formel mantık şöyle der: "Herhangi bir önerme doğruysa doğrudur." "Hiçbir önerme aynı anda doğru ve yanlış olamaz." "Her önerme ya doğru ya yanlış olmalıdır." Diyalektik mantıksa geliştirip şöyle der: "Eğer içerik ele alınırsa –içerik veriliyse– yalıtılmış bir önerme ne doğru ne yanlıştır; her bir yalıtılmış önerme aşılmak durumundadır; gerçek bir içeriği olan her önerme aynı anda doğru ve yanlıştır; aşılmışsa doğrudur, kendisini mutlak olarak olumluyorsa yanlıştır." Formel mantık, tasım yöntemiyle elde edilen çıkarsamaları soyut tipler halinde sınıflandırmakla yetinir. İçeriği belirleyen diyalektik mantığın kapsamıysa çok farklıdır. En basit belirlenimler en karmaşık belirlenimlerde tekrar ortaya çıkar. Hareketin, içerikten en yoksun olduğu noktaya dek taşındığı bir analizden elde edilen bu belirlenimler, akıl onları birbirleriyle ilişki içine soktuğu anda tekrar harekete geçerler; diyalektik bir biçimde zincirlenirler; bu belirlenimlerin hareketinde total hareket tekrar ortaya çıkar. Dolayısıyla bu belirlenimler hareketin yasalarıdır, en karmaşık ve en somut hareketlerin analizini yönlendiren ilkelerdir. Her somutun içinde, olumsuzlamayı, iç çelişkiyi, içkin hareketi, pozitifi ve negatifi tekrar ortaya çıkarmak gerekir. Her belirlenmiş varoluş bir taraftan nitelik (dolaysız belirlenebilirlik, "bir şey"); diğer taraftan ekstansif ya da intansif niceliktir, derecedir. Her yerde, varlığın ve düşüncenin her alanı, derecesi ya da katmanında, nitelik ve nicelik karşılaşır. Her nitelik ve her nicelik somuttur, dolayısıyla birbirine bağlıdır: Her nicelik aynı zamanda niteliktir, yani spesifik bir ölçüdür. Ancak nitelik ve nicelik birbirine karışmaz; belirli bir bağımsızlık içinde bulunurlar; bir varlık nitel olarak yok olmadan da nicel değişimler geçirebilir. Ancak verili bir anda, birindeki varyasyon diğerine etki eder. Nicel değişim bir noktada aniden nitel hale gelir. (Hegel'in Yunanlı filozoflardan aldığı örnek: Bir baştaki saçlar tek

tek dökülür ve verili bir anda baş kel kalır.) Belirlenim karşısında kayıtsız ve tamamen değişken gibi görünen nicelik, aslında "varoluşun ani bir saldırıya maruz kalıp yok olduğu veçhesidir. Püf noktası, belirlenmiş bir varlığı, bu varlığın niteliğini etkilemez gibi görünen bir tarafından kavrayıp dönüştürmektir," (*G.L.* I, s. 407); örneğin gittikçe büyüyen bir devletin ya da bir hazinenin sonunda kendi sonunu hazırlaması gibi.

Dolayısıyla varlığın değişimleri tamamen nicel değildir. Her zaman için "tedrici süreç kesintiye uğrar", derin bir değişim, bir süreksizlik yaşanır; soğutulan su sıfır derecede "aniden katılaşır." (*G.L.* I, s. 450) Ancak bu şekilde "ortaya çıkma ve kaybolma", yani gerçek oluş söz konusu olur. Tedriciliğe ve salt sürekliliğe dayanan bir teori, kaybolan şeyin algılanamasa bile varlığını sürdürdüğünü kabul ederek ve yeni doğan şeyin daha önceden de küçücük bir tohum olarak var olduğunu söyleyerek oluşumu inkâr eder. Gerçek oluşumdaysa, haklı haksıza dönüşür, erdem aşırı hale geldiğinde şer olur; nicel olarak (nüfus ve zenginlik bakımından) büyüyen bir devletin doğası, yapısı, kuruluşu değişir; devlet genişlemeye başlamadan önce onun gücünün ve refahının kaynağı olan bu kuruluş tarzı, onun içerden çökmesine neden olabilir.

Böylelikle hareket, her seferinde ortaya çıkarılması ve analiz edilmesi gereken sürekliliğin ve süreksizliğin birliğidir. Bir nitelik içkin limitine vardığı zaman, başka bir deyişle nicel değişim tarafından itildiği zaman "sıçrama" –süreksizlik, nitel belirlenimde ve derecede değişim, yani aşma– gerçekleşir. Nitel sıçramayı anlamak ya da öngörmek için, nicel değişimi incelemek ve süreksizliğin ortaya çıktığı "düğüm" noktasını ya da çizgisini belirlemek gerekir.

Oluş hem sürekli bir gelişimdir (bir evrimdir) hem de sıçramalarla, ani başkalaşımlarla, altüst oluşlarla doludur. Aynı zamanda da bir içe kıvrılmadır, çünkü yeni bir şey yaratırken bir taraftan da yola çıktığı noktayı beraberinde taşır ve tekrar ele alır. Hiçbir oluşum

sonsuza dek dümdüz gitmez.

Bu "diyalektik yasaları," oluşun en genel ifadesini ve ilk analizini teşkil eder. Denebilir ki, bu yasaların ifade ettiği en temel karakteristikler olmaksızın oluş yerine durgunluk söz konusu olurdu –daha doğrusu, soyut bir öğeyi kavramaya dayanan "inatçı" bir tekrar olurdu. Oluşun bu en genel belirlenimleri, bir oluş içerisinde zincir halini alıp, birbirini doğurarak, kendilerini bir zorunluluk olarak sunarlar. Diyalektik belirlenimlerin üçlü olması ("illa bir sayı vermek gerekirse" der Hegel), aslında bilme biçimimizin yüzeysel, dışsal bir veçhesinden ibarettir. Hareket kendi içinde birdir.

Düşüncenin bu oluşumu boyunca, kategorileri birbirine zincirleyen Hegelci tin "kendi içine doğru iner", kendi içeriğini kavrar ve özümser. Bu içeriği kavrarken, ayıran ve dağıtan her şeyi aşar; olumsuz öğeyi olduğu haliyle yok eder, olumsuzlamayı olumsuzlar. Tin, birçok veçhesi bulunan en yüksek birlik olarak tanımlanır. İçkin etkinlik ve oluş olarak, kendi içinde kendi hareketini barındırır. Kendisinin bütün aşamalarını ortaya koyar, geçer, aşar ve nihayet berrak biçimde kapsar. Kendi hareketini her tür kısmi uğrağı olumsuzlayarak üretir ve bu hareket onu kendinden uzaklaştırmaz. Tin bir bütündür: Total harekettir.

Dopdolu, somut, çelişkilerle zengin olan Özdeşlik, Düşünce'dir; diyalektik hareket içinde "kendinde" olmaktan çıkıp "kendisi için" haline gelir; başka bir deyişle potansiyel olarak, yalıtılabilir, dışsallaştırılabilir uğraklar olarak, kendinde belirlenimler şeklinde –yani negatif olarak– ortaya konar ve ardından olumsuzlanıp Düşünce'nin gerçek sonsuzuna katılır. Düşünce içerikte kendine yeniden kavuşur: İçeriği kendini dışavurmak için kullanır, onu belirtik kılar ve yoğunlaştırır. Tin ve Düşünce, daha doğrusu Mutlak Bilgi, evrenin çelişkilerini ve zıtlıklarını kapsayan ve çözen Üçüncü Terim'dir. Düşünce kendini dışavurarak, "yabancılaşarak" kendisini olumsuzlar; ama kendisini kendi doğasına uygun biçimde olumsuzlar, yabancı-

laşmış halinde de kendisi olmaya devam eder, ardından da çokbiçimli bir süreçte bu doğasını geri kazanır.

Hukuk, sanat ve din; Tin'in kendisini giderek artan bir içerikle zenginleştirerek kendi kendisinin sahibi haline, Düşünce haline geldiği birer alan, birer yoldur. Fenomenal Tin, var olan bir nesneyle ilişki içindeyken bilinç olur. "Bilinç bilimine Tin'in Fenomenolojisi denir." Bir tür yüksek psikoloji olan Fenomenoloji, "kendi kendisini doğurduğu uğraklar"da kendisini dışavuran Tin'i, "kendisini kendi kavramıyla eğiten ve yetiştiren Tin"i ele alır. Felsefi tarih ve tarihin felsefesi, Tin'in ve onun farklı aşamalarının dışsal varoluşunun izini sürer. Nihayet Mantık da, felsefi ve bilimsel çalışmalar arasında hem en zengin hem de en yoksul olandır. Hegelci yapının tuğlalarını sağlamca birbirine tutturur. "Düşüncenin bilimidir"; düşünceyse içeriğin belirlenebilirliği, yani "her içeriğin evrensel öğesidir." Her ne kadar soyutlamalar üstünde çalışsa da, diyalektik mantık Hakikat'in içindedir, kendisi Hakikat'tir. Her alanda ya da derecede –özgül bir biçimde– kavramın mantıksal hareketi kendini yeniden gösterir.

HEGELCİ DİYALEKTİĞİN ELEŞTİRİSİ

Hegel'in amacı felsefenin amacıyla, tinsel yaşamın en gizli tutkusu olarak kavranan genişleme ve güç tutkusuyla örtüşür: Hiçbir şeyi dışlamamak, hiçbir şeyi dışarıda bırakmamak, her tür tekyönlü konumu terk etmek ve aşmak. Bu açıdan, mümkünse büyüden yani yanılsamadan arınmış bir halde kendi bekasını sağlamak zorunda olan varlığın temel isteğiyle örtüşür.

Hegelcilik zımnen, her tür çelişkinin –bir çarpıtma ya da inkâr olmaksızın– varlığın gelişimi içerisinde çözüleceğini ileri sürer; bu durumda ne seçenek ne alternatif, ne de Tin'in yaşamı için gerekli olan bir özveri vardır. Sayısız çelişki nesnel biçimde yaşanır; hiçbir şey sonsuz değildir. Her tür çelişki Tin'in ileri doğru bir adımıyla çö-

zülür. Böylece Hegelcilik, manevi bir dinamizmin ve iyimserliğin girebileceği ve kendini ifade edebileceği yegâne istikamettir.

Bir öğreti ve mantıksal yöntem olarak Hegelcilik, halen geçerli bir manevi yaşayışı temsil eder. Bulanıklığın olmadığı, her şeyin berrak olduğu, hem acılı hem neşeli olan bu manevi yaşamın ilkesi şudur: Kendin ve doğa hakkında kolay yargılara varmamak; dünyanın, insanın ve bireyin çelişkilerini gözden yitirmemek; aksine, yarılmanın üretken olduğunun ve çelişkiler katlanılamaz hale geldiğinde aşma isteğinin çürüyen öğelerin direncinden daha güçlü olacağının bilgisiyle, çekilen acıya rağmen çelişkileri daha da derinleştirmek. Dünyaya "evet" der, ama kör bir esrimeyle söylenmiş bir "evet" değildir bu; aynı zamanda "hayır" da der ve kısır ve çürümüş olan her şeyi reddeder.

Modern insanın iç çelişkisi ve bölünmesi filozoflarca icat edilmedi; Hegel de bu durumun farkındaydı. *Estetik*'inin başında belirttiği gibi, modern kültür insanı "çelişki halindeki iki dünyada birden yaşamaya zorlar. Bir tarafta insanın bu dünyanın banal ve anlık mevcudiyetinde, ihtiyaçlar ve yoksullukla eli kolu bağlanmış halde, maddiyata mahkûm yaşadığını görüyoruz; diğer yandansa insan Düşünce'lere, bir fikir ve özgürlük krallığına yükseliyor; yasaları yol gösterici kabul ediyor," ama bunu yaparken, "dünyanın canlı mevcudiyetini yok edip onu soyutlamalara indirgiyor." Böylece ten ve tin, gündelik gerçeklik ve düşünce, gerçek zorunluluk ve ideal özgürlük, pratik kölelik ve zekânın teorik gücü, somut ama sefil bir hayat ve Düşünce'nin kusursuz ama hayali hükümdarlığı birbiriyle çelişkiye giriyor. Bir yüzyıldır bu bölünme, modern dünyanın vicdan azabı daha da büyümüş ve şiddetlenmiş, adeta katlanılamaz hale gelmiştir.

Peki Hegel insan deneyiminin bütün içeriğini gerçekten kavramış mıydı? Onu hakiki hareketi içerisinde kavrayabilmiş miydi? Hakikaten içerikten yola çıkıp, bu içeriğin içinden biçimi bütün haki-

katiyle ortaya çıkarmış mıydı? Ne baştan varsayılmış bir biçim dayatıp ne de halihazırda verili olan içeriğe teslim olup, içeriğin bütün derecelerini ve tüm derinliğini gerçekten düşünceye yükseltmeyi başarmış mıydı?

Bir sistem olarak Hegelcilik, hiçbir ön kabulü olmadığı iddiasında olsa da, zımnen temel bir ön kabule dayanır. Sınırlı bir düşüncenin, yani bir bireyin, bir filozofun düşüncesinin insan deneyiminin tüm içeriğini kavrayabilmesi mümkün müdür? Hegel'in dediği gibi içerik sonsuz derecede zenginse –ki buna göre bu zenginlik ve bolluk yalnız Tin'e özgüdür–, bu tür bir iddia anlamsızlaşır. İçeriğin incelenmesi ancak pek çok düşünen bireyin çabasıyla adım adım ilerleyen bir bilinç kazanma süreci olabilir. Hegelci iddiaysa içeriği kapatır ve sınırlar, onu Tin'e hiç de layık olmayan bir hale sokar.

Sanatın içeriğini bir dizi estetik tanıma kapatmak demek, bu içeriği soyut bir biçime indirgemek demektir. Aslında her yeni dönem, her bir birey, büyük bir sanat eserinde yeni bir içerik, şaşırtıcı bir taraf yakalar; ancak bu şekilde sanat eseri sonlu ve sonsuz olanın –belirlenmiş ve canlı bir sonsuzluğun– birliği olabilir. İçerik derinleşir, gelişir ve zenginleşir. Hegel'den sonra da Tin'in yaşamı –keşif ve yaratı– durmadan sürdü. Örneğin Nietzsche'yle birlikte Yunan Sanatı'na farklı bir gözle bakıldı. Doğanın, yaşamın ve insanın incelenmesi devam etti; yeni çelişkiler –çözümü baştan verili olmayan yeni problemler, yeni içerikler– belirdi. Farklı temalar, farklı toplumsal ve manevi gruplar Tin'in ve Düşünce'nin yaşamına çıkmak, yani fiilen ve hukuken, zorunluluktan, anlık yaşamdan çıkmak istedi. Doğa –mevcut, spontane yaşam– zaten sonsuz derecede zengin bir içerik taşımaz mı bize? Özellikle bu içerik söz konusu olduğunda Hegel'in spekülatif tavrı son derece kısıtlayıcıdır. Bu içeriği tanımlamak, tüketmek, mutlak bilgiye yani Hegelci metafiziğe katmak ister. Onun gözünde yıldızlı gökyüzü derideki sivilceden daha harikulade değildir. Yanlışı ve kötüyü, yıldızların düzenli yörüngelerine ya da

bitkilerin masumiyetine tercih eder, çünkü ona göre yanlış ve kötü Tin'in varlığına tanıklık eder. Doğanın zenginliği, belirsizliği, pırıltısı, fantezileri, durmaksızın yarattığı yeni ve sıradışı olgular, Düşünce'yle kıyaslandığında yalnızca bir güçsüzlük işaretidir, bu fikre göre. "Doğa soyuttur ve gerçek bir varoluşa varamaz."

Eğer yaşamın tüm içeriği Hegelciliğe uygun tanımlanmış olsaydı, özerk bir sanat ve bilimin payına –gelecek adına, eylem adına– ne düşerdi? Kapalı bir sistem olarak Hegelcilik, aynen geleneksel formalizm gibi, icat ile bilgi, üretkenlik ile kesinlik arasında şiddetli bir çelişkiye çarpar.

Eylemi ister içsel yaşamın ve tefekkürün bir türevi, ister –muhtemelen daha gerçekçi bir bakışla– düşüncenin dış dünyayla temas ederek üretkenleşmesi, isterse düşünceye paralel uzanan ama içkin bir birliği olan apayrı bir öz –diğer özlerle üst üste binen bir öz– olarak düşünelim, eylemin kendine özgü yasaları bulunur. Eylem vardır! Dünyayı kavrayıp dondurma iddiasında olan "büyülü" tinin kendini boşluğa bırakmak üzere sözde terk ettiği, oysa ancak görünüşte aştığı verili varoluşumuzun bir parçasıdır eylem de. Eylem vardır. Anlak şöyle der: "Suya girmek için baştan yüzme biliyor olmak gerekir." Eylemse bu tür kısır döngüleri, statik düşüncenin çelişkilerini çözer. Pratik yaratıcıdır. Kavramdan türemez. Kendine özgü gereklilikleri, disiplini, belki de kendi mantığı bulunur. Hegel'den beri eylem ve pratik meselesi felsefi düşüncenin kapısını çalıyor. Felsefi düşünce eyleme özgü kategorileri tanımlamaya girişmiştir; hatta kimi sefer salt bir eylem, eylemden ibaret bir eylem tasavvur etmeye soyunarak, eylemin gündeme getirdiği yeni meseleye anlağı ve formalizmi uygulamaya, eylemi düşünceye karşı çevirmeye kalkmıştır.

Şüphesiz Hegel eyleme de belirli bir yer veriyordu; mutlak Düşünce'yi pratiğin ve bilginin, yaratıcı etkinliğin ve düşüncenin birliği olarak kavrıyordu. Tin, anlık olanı aşar, nesneyi değiştirip, dönüş-

türüp, asimile eder. Eylem de tini taklit eder; örneğin yeme eyleminde olduğu gibi. Hegel'de Tin dünyayla beslenir, onu yutar, ortadan kaldırır. Ancak Hegel eylemin "tinsel" olarak ortadan kaldırması mümkün olmayan bir nesneyle karşılaşması durumunu, yani kendinde eylemi aydınlatmaz. Hegel, Kant'ın salt pratik Akıl'a dair analizini geliştirmemiştir. Hegel'in yaptığı bir eylem kavramı belirlemektir; eylem ile eylem düşüncesini birbirine karıştırır. Peki, eylemin belirli yasaları ve kendine ait bir içeriği olduğuna göre, bu durumda eylemin alanını çizmek nasıl mümkün olacaktır? Eylem kendi varlığını ilan eder: "Am Anfang war die Tat." Öyleyse, Hegel'in mantığı kurtarmaya kalkıştığı gibi rasyonel düşünceyi de kurtarmak, yani aşmak şarttır.

Hegel biçime varmak için içeriği derinleştirmek ve belirtik kılmakla yetinmemiştir; içeriği "total olarak" kavrama ve kapsama iddiasıyla, düşünceye indirgemiştir. Hegel kendi düşüncesinde içeriğin kesinlik taşıyan ve süresiz olarak belirlenmiş bir biçim aldığını özellikle vurgular. Belirlenimlerin anlaşılır hale gelmesi için bunlar birbiriyle bağlantılandırılmalıdır. Ancak Hegel'e göre bu bağlantıların adım adım keşfedilmesi, deneysel bir yöntemle ortaya çıkarılması söz konusu değildir. Bağlantılar sabittir. Bütün, totalite bir daire teşkil eder. "Felsefe bir daire oluşturur. Felsefenin başlangıç noktası derhal göreli bir karakter kazanır ve başka bir varış noktasında sonuç olarak karşımıza çıkar." (*Philosophie du Droit*, [Hukuk Felsefesinin Temelleri] Ek, § 82'ye kadar) Bunun dışına çıkan her tür felsefe, içeriğe bağlı olarak değişen olumsal bir duyumsama tarzıdır. Yalnızca tamamlanmış bir sistematikleştirme kişinin tüm içeriği kavramasını garanti eder ve felsefeyi bir bilim kılar.

Hakikat içerik ve biçimin birliği olarak tasavvur edilmekten çıkar; biçimin kendi içinde vardığı harmoni olarak, biçimin iç uyumu olarak, düşüncenin formel özdeşliği olarak tanımlanır. Tinsel özgürlük de "bilinç kazanarak" içeriği sahiplenme olarak tanımlanmaz;

Tin'in, kavram ve düşünce aracılığıyla kendisini içerikten –deneyim, yaşam, eylem– kurtarması haline gelir.

Dolayısıyla biçimin içeriğe bakılarak eleştirilmesi ve içeriğin belirtik kılınmasıyla tanımlanması söz konusu değildir. Formel kesinlik kurallarına ve felsefi sistematizasyonun gereklerine göre biçimlendirilir. İçeriğin önce geldiğini ortaya koyduktan sonra Hegel, "mantıksal düşünceler kendinden menkul birer uğrak değildir; bunlar her tür şeyin mutlak temelini teşkil eder," der. (*E.*, § XIV, Ek, 2. baskı) Dolayısıyla düşünce içeriğin gizli kökenidir. Tinin içeriği dışarıdan aldığı yalnızca görünüşte, gözlem ve deneyimin felsefe dışı ön kabulleri çerçevesinde doğrudur. Bu durumda doğa yalnızca, üstün hakikatin ya da düşüncenin ortaya çıkarılacağı ana dek Tin'in başvurduğu bir ön kabul olarak karşımıza çıkar. Bu hakikatin içinde doğa kaybolur. Düşüncenin hareketi kendi içinde dönüş şeklindedir. "Tözün iç doğuşu ya da oluşumu dışarıya geçiştir; aynı şekilde, belirlenmiş varlığın oluşumu da iç özün kendisini yeniden ele almasıdır." İçeriğin bu sınırları çizili ve dairesel sisteme kapatılması mümkündür, çünkü en başta, bu biçimi ortaya koyan Tin'den çıkmıştır. "Bütün, başka daireleri içeren bir daireye benzetilebilir... öyle ki, bu öğelerin oluşturduğu sistem düşüncenin totalitesini teşkil eder." (*E.*, § XV) Artık bütün, içeriği özgürce kavrama yükseltmeye çalışmaz, içeriğin içinde, içerikten önce *a priori* var olan belirli bir kavram biçimi –kapalı bir totalite anlamında total, dairesel, sınırları çizili bir biçim– arar. Düşüncenin tek kavradığı kendisidir. Düşünen özneyse, Düşünce'nin bu gelişimine olsa olsa tanıklık edebilir. (bkz. R., § 31) Bu durumda diğer bilimler de Mantık'ın biçimlerini tekrar ortaya çıkarmakla ilgilenmelidir. (bkz. *E.*, Ek § XIV) Bilim "kendinde şey olarak, ya da şeyin kendisi olarak, yani salt düşünce olarak düşünceyi" içerir. Bilginin malzemesi olan içerik de böylece biçim tarafından belirlenme noktasına gelir.

Daha genel bir bakış açısından, Hegel'in diyalektik mantığı bir-

kaç biçimde yorumlanabilir; daha doğrusu, içinde düşüncenin iki hatta üç farklı hareketi bulunabilir.

a) Diyalektik, hareketin analizi olarak anlaşılır; yöntem içeriği varsayar; oluşun birliğini önce kırıp ardından tekrar ortaya çıkarır. Son tahlilde, sonsuz bir analizden sonra, hareketin analizi dünyanın ve içeriğin spontane hareketiyle örtüşür;

b) İçeriğin hareketini ifade etmek ve yansıtmaktan ziyade, diyalektik bu hareketi bizzat üretir. Bir analiz yönteminden çok, içeriği sentetik ve sistematik biçimde inşa etme yöntemidir.

c) Diyalektik, Düşünce'nin yabancılaşmasının bir sonucu olarak ele alınır. Diyalektiğin başlangıç noktasında, kendinden çıkan, bölünen, "öteki" haline gelip diyalektiği üreten Düşünce'nin gücü bulunur.

Bu yorumların her biri belirli metinlere dayandırılabilir. Ancak görünüşe göre Hegel'e en özgü olan yorum ikincisidir. *Fenomenoloji*'de, bilincin içeriğine, Tin'in şeyler dünyasında yabancılaşması ve dışsallaşmasına o denli vurgu yapıldıktan sonra şöyle denir: "İçerik daha dikkatli biçimde tanımlanırsa... kendi kendisini boydan boya geçen Tin'dir." *Grande Logique*'in son bölümünde varılan sonuç da, yöntemin hiçbir nesnenin direnemeyeceği mutlak, biricik, üstün, sonsuz güç olduğu şeklindedir. Yöntem aynı anda "töz ve ruhtur." "Mantıksal Düşünce sonsuz biçim olarak kendi kendisinin içeriğidir," ifadesi daha da nettir. Kendini bulan Mutlak Düşünce, "belirlenimin bu noktada artık bir içeriğin biçimi değil sadece biçim olmasıyla kendini gösterir." İçerik konumunu aşar. Mantık, Mutlak Düşünce'de başlangıçtaki basit birliğe kavuşur: Dolaysız varlık, dolayımla ve dolayımın aşılmasıyla, kendisiyle özdeş Düşünce haline gelmiştir. "Yöntem, sadece kendisiyle ilişki halinde olan salt kavramdır; dolayısıyla kendiyle dümdüz ilişki anlamında varlıktır." Kavram, öznel düşünümde olduğu gibi, içeriğin dışında görülmez. Mutlak Bilgi çerçevesinde, kavram kendi kendisinin içeriği haline gelir.

Mutlak Düşünce başka bilimlerin, başka düzlemlerin başlangıcı haline gelir: Doğa ve tarih gibi. Böylelikle Mutlak Bilgi, düşüncenin son terimi ve "sonuç"u değil başlangıç noktası olarak alınabilir. Düşünce'den başlayıp dünya yeniden kurulabilir.

Bu üç yorumun ya da bu üç diyalektik hareketin birbiriyle uyumlu olup olmadığı tartışmalıdır. Yabancılaşma teorisi yalnızca *Mantık Bilimi*'nde geçer. Hegel, kendisini kavramın ve gerçekliğin birliği olarak ortaya koyan Düşünce'nin "varlığın dolaysızlığınca massedilip" Doğa haline geldiğini, ama kendi düz, saydam ve özgür varlığını yitirmediğini belirtir. "Bu geçiş, kendinden mutlak derecede emin olan düşüncenin kendini serbest bırakması ve kendinde istirahate çekilmesi şeklinde anlaşılmalıdır." Burada Düşünce sonsuz bir istirahat halinden ibarettir. Aslında içeriğe dair birçok vurgu da içeren *Küçük Mantık*'ın [*Ansiklopedi*'deki mantık başlığı] son paragrafında yazdığına göre, Düşünce "kendi özgüllük uğrağını, öteki varlığın birincil belirleniminden serbest kılmaya karar verir." Bu metinler, özellikle *Fenomenoloji*'de (ve hatta *Mantık Bilimi* ve *Küçük Mantık*'ta), sonsuz negativitenin, öznelliğin, Özgürlük'ün ve Aşma'nın derin ve sarsıcı etkilerini anlatan metinlerle tezat içindedir.

Örneğin *Fenomenoloji*'de şöyle geçer: "Canlı töz, özne olduğu ölçüde, salt negativitedir, basiti bölen, terimleri ikiye yarıp birbiriyle zıtlığa sokan süreçtir." (2. baskı, Lasson, s. 19 ve 20)

Hegel, Düşünce'nin her nasılsa çelişkili varoluşlara yol açmayan bu durağan dışsallaşmasının, birbirine değmeyip sadece teğet geçen varoluşlara ve özlere yol açması fikrini sorgulamaz. Tam da dini, hukuku, sanatı birbirinden ayrı, kendi aralarında veya felsefeyle çelişkiye girmeyen, birbirine teğet geçen alanlar olarak kabul eder. Dinin felsefeyle ortak bir içeriği vardır ve bu içerik gelişim sürecinden, zamanın ilerleyişinden muaftır Hegel'de. (bkz. *G.P.*, s. 65; *E.* XX) Din ve felsefenin bütün içeriğini kavradığını sanan Hegelcilik, aslında ele aldığı içeriği sınırlar, bu içeriği bulduğu haliyle, eleştirmeksizin ele

alır ve onu diyalektik oluşum sürecinden muaf tutar. Bu durumda diyalektik çelişki yalnızca bireysel ve sınırlı düşünce için söz konusudur.

Zaman zaman Hegel mutlak ve değişmez varlığı, kendi içinde sonsuz Bilgi olarak, her tür çelişkiyi ortadan kaldıran nesnel özdeşlik olarak resmeder. Felsefe de bu Bilgi'ye katılıp tüm dünyayı peşinden sürükler; özdeşliğin biçimi, içeriği üretir. Bir tepe noktasına asılı, üst üste binmiş üçgenlerden oluşan katı bir mimarisi vardır sistemin. Belki bir noktada Hegel Varlık'ın sarsıldığını ve eridiğini hisseder; Varlık'tan daha yabani ve daha yabancı bir tözü, Negativite'yi ortaya atar. Pozitif, yani belirlenim zaten olumsuzlamadır; "ruh", "kavramın hareketinde bir dönemeç," yıkan ve aşan düşüncenin "korkunç gücü" olarak da ifade edilen, negativiteye katılım (Mitteilung) sürecidir. Negativite, ya da kendi kendisine özdeş bir sonsuz güç olarak tasarlanıp mutlaklaştırılan olumsuzlama, böylece aşkın bir varlığa bürünür, mutlak hiçlik olur ve onun pozitifi de ancak bir an yanıp sönen anlık bir tezahürdür. Hareket halindeki hiçlik, her yerde hazır ve nazır mistik bir boşluktur; içindeki gizemli uçurumlar yaşamın ve tözün bütün güçlerini kendine çeker. Negativite kötü sonsuzdur. Hegelcilik de bu noktada öznel bir mistisizm haline gelir. Sonsuz bir şimdide devinen Tin'in iç zamanını kurgulama çabası, ya da Heidegger'in ifadesiyle, ölümün "ontolojik yapısı"nı analiz girişimi olarak görülebilir. Nesnel içerik bu aşamada ortadan kaybolur.

Hegelci spekülasyon hâlâ büyüsel düşünceyle doludur. Bilgi ve akıl olarak kurgulanan mutlak varlığa büyülü bir katılım fikrini ortaya atarak, büyüsel bir şemayla derin bir rasyonalite uğraşını iç içe geçirir, karıştırır. Bu spekülasyon aynı zamanda hiçliğin metafiziğine dalar. Mutlak Nesne ile Özne arasında, Varlık ile Hiçlik arasında, bilgi ile büyüsel mistisizm arasında gider gelir.

Hegelci düşünce, bir sistem haline geldiği ölçüde, hem oluşumu

hem de çelişkiyi ortadan kaldırır. Çelişki bir tür mantıksal öze, *a priori* verili olan ve tinin her şeyin içinde otomatik olarak keşfettiği bir ilişkiye indirgenir; sınırlı anlağımızın benimsediği çeşitli konumlardan hakikati kestirme çabamız olur. Artık düşüncenin ele aldığı somut içeriğin spontane hareketine bağlı olmadığı için nesnelliğini yitirir. Spesifik çelişkilerin somut birliği olmaktan çıkar, –ister varlık ister hiçlik densin– baştan verili, ezeli, mutlak bir birlik olur.

Ancak çelişki salt mantıkçılara nasıl direndiyse Hegel'e de direnir, daha fazla parçalanmasına göz yummaz. İronik bir intikam alır. Hegelcilik oluşun yerine bir oluşma vizyonu geçirip oluşu yok etmek, onu durağan bir daireye hapsetmek istemişti. Ancak bu durağan daire, düşüncenin kendi içinde istirahati, tinin gerçekleşmesi salt görüntüden ibarettir. Dünyanın tüm çelişkilerini çözme ve aşma isteğine rağmen, çelişki, hatta tutarsızlık sistemin içinde baki kalır. Hegel yıkıp baştan kurma iddiasında olduğu gerçeği aslında sonsuzlaştırarak dondurur; dondurduğu da aslında kendi döneminin gerçeğidir: Hegel'in metafizik Üçüncü Terim'i, yakından bildiğimiz, felsefeyle pek bir ilgisi olmayan Prusya Devleti biçimine bürünür...

Ancak hayat devam eder. Devletler dönüşür ya da yıkılır. Hegelci evren, metafizikçi Hegel'in spekülatif niyetlerinden doğan dünyasıdır. İnsanların dramatik bir gerçeklik taşıyan dünyasınaysa henüz varılamamıştır. Hegel, yaşamın tam ortasında bulunup da manevi bir yol ve insani bir kurtuluş arayan ve hiçlik karşısında sendeleyip ölüme karşı mücadele etmek isteyen ve açık bir gelecek arzulayan insanların taleplerine, yakıcı sorunlarına ne yanıt verir? Hegel verdiği sözü tutmuş mudur?

Fenomenoloji'deki şu ifade çarpıcıdır: "Tözün dışına çıkarak töze karşı gelen bir etkinlik gibi görünen şey, aslında tözün kendi etkinliğidir." Lafı güzaf! Öyleyse dünya, yalnızca "benim" eserimse, yani içimdeki, insani veya tinsel, daha değerli veçhemin bir eseriyse meşrudur. Hegel, dünya üzerindeki sıradan bir insan olan bana, beni

ezen şeyin bile içimdeki insani ve tinsel etkinliğin ürünü olduğunu göstermeye soyunur. Geçmişi, şimdiyi ve şimdinin sorunlarını, özgürlüğümün var olmasının ve oluşmasının koşulları olarak meşrulaştırır. Oysa ben, dünyayı yaratmak üzere "kendinden geçen," böylece kendine yabancılaşan ve nihayet Hegelci sistemde tekrar kendisine kavuşan Düşünce'nin bu kurmaca dramının herhangi bir yerinde kendimi göremiyorum. Hegelcilik bir dogmadır: İnsandan, bireysel deneyimlerinden ve yaşamsal problemlerinden el ayak çekip inzivaya çekilmesini talep eder. Evet, *Fenomenoloji*'de sözü edilen, kendini gerçekleştiremeyen varlığın ıstırapları yüreğime değer. Ama Tin'in kozmik maceraları bizim tamamen dışımızdadır. Gerçekte katlandıklarımız, yaşamımızı engelleyen şeyler ne büyüyle yok edilebilir, ne de Hegelciliğin erdemiyle meşrulaştırılabilir.

Düşman güçlere, yabancı varlıklara, despotluklara çarpıyoruz durmadan. Tin açısından bakıldığında bu baskıcı güçler engellenemez bir yazgı mıdır? Bu "kendinde" düşmanlığın ve baskının bilincine varmamız, onlardan kurtulmamızı ya da onlara kendimizi teslim etmemizi sağlar mı? Hegelcilik hiçbir çözüm sunmaz. Bir sistem ve dogma haline geldiği ölçüde, Efendi Köle ilişkisini Tin'de yeniden üretir. Sınırları çizili bir nesneden ibarettir...

Ancak Hegelciliğin temeldeki amacı geçerliliğini korur ve felsefenin amacıyla örtüşür. Açık bir kapı vardır. Belki de Hegelciliği Hegelcilik adına ve içeriden aşmak, iç çelişkilerinden yola çıkıp ama özündeki hareketi muhafaza ederek aşmak mümkündür. Belki de yaşamın "zengin içeriği"ni bütün enginliği içinde –doğa, kendiliğindenlik, eylem, çeşitli kültürler, yeni problemler– kabul etmek gereklidir. Bu içerik düşüncemizin içine sızdığına, bizi kendisini keşfetmek ve tüketemeden incelemek zorunda bıraktığına göre, düşüncemizi bu içeriğe açmak şarttır. Düşüncenin içeriğe vereceği biçim değiştirilip geliştirilmeye açık olacaktır. Bu düşünce içeriğin çelişkilerini ve çatışmalarını baştan teslim edecektir; aşma ve çözüm süreç-

lerini bu içeriğin hareketlerine göre tespit edecek, ona *a priori* ve sistematik biçimler dayatmayacaktır. Oluş bütün derinliğiyle, uğraklarının, veçhelerinin, öğelerinin mucizevi zenginliği içinde adım adım kavranacaktır. Hegelciliğin aşılması, diyalektik hareketin –mutlak deneyim olarak anlaşılan oluşma sürecinin– kendi doğasından hareketle diyalektik mantığı geliştirip entegre etmekten geçer.

TARİHSEL MATERYALİZM

Hegelciliğin bu eleştirel değerlendirmesi, ana hatları ve sonuçları itibariyle Marx'ın (Engels'le birlikte) 1843-1859 arasında gerçekleştirdiği ve onu diyalektik materyalizme taşıyan değerlendirmeyle örtüşür. Uzun bir felsefi ve bilimsel araştırma sonunda, Marx ve Engels hukuktan ekonomiye, liberalizmden sosyalizme, Hegelci idealizmden gelişkin bir materyalizme geçer.

1844'ten itibaren, gerek pratik nedenlerle, gerekse ona göre Prusya devleti kanlı canlı gerçek insanları baskı altına aldığı için, Marx devleti "etik Düşünce'nin gerçekleşmesi" (bkz., Hegel, *Phil. du Droit*, § 257) olarak görmeyi bırakır. Din ile felsefenin içeriği aynı olamaz; çünkü felsefe öncelikle kurumların bu sağlam dayanağını, yani resmi dini eleştirmelidir. "Her tür eleştiriden önce dinin eleştirisi gelmelidir." (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Lit. Nachlass, s. 384) Marx ilerde, bu dönemden itibaren, "hukuki ilişkilerin ve devlet biçimlerinin, ne kendi kendilerine ne de insan Tin'inin sözde gelişimine bakılarak açıklanabileceğini, bunların kökünün Hegel'in bir bütün olarak sivil toplum ifadesi altında topladığı... maddi yaşam koşullarında bulunduğunu," anladığını yazar. Öyleyse bu andan itibaren Marx, donmuş Hegelci sisteme ve bu sistemin siyasal sonuçlarına karşı Hegelciliğin içeriğini (sivil toplumu, "gereksinimler sistemini," ve toplumsal ilişkileri ele alan somut teoriyi) geliştirmeye koyulur.

Marx'ın 1844'te yazdığı *Ekonomi ve Felsefe Elyazması*[5] şu soruyu temel alır: "Hegelci mantığa nasıl yaklaşmak gerekir?" *Elyazması*'nın buna cevabı oldukça çarpıcıdır: "mantık, Tin için para gibidir." Mantık içeriğin bir parçasından ibarettir; onun en çok işlenmiş ve en gayri şahsi, en çok manipüle edilebilir, fikrî mübadelelerde en fazla şekillendirilmiş veçhesidir. Mantığın kategorilerinde içeriğin ve içeriğin hareketinin izleri görülebilir, ve bu soyutlamadan yola çıkarak hareketi yeniden kurgulamak ve içeriği geri getirmek mümkündür; ancak mantık insanın değerinin soyut düşüncede ifadesinden, insanın farksız ve gerçekdışı bir hal almış özünden ibarettir. Dolayısıyla, gerçek insanın "yabancılaşma"sının bir parçasıdır, çünkü hem gerçek insanı hem de doğayı ve somut yaşamı soyutlar. Mantıktan dünyayı çıkarsamak nasıl mümkün olabilir? Mantık nasıl insan düşüncesinin özü olabilir?

Diyalektik materyalizmin teorik ve felsefi kökeni Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde değil, *Fenomenoloji*'sinde bulunur. Marx'a göre Hegelci sistemin anahtarı buradadır. Burada, insan yaşamının gerçek içeriği, "yeryüzünden gökyüzüne" doğru yükselen hareket bulunur. Dolayısıyla da, Hegelci idealizmin pozitif veçhesidir. Hegel dünyayı düşüncelere ayrıştırır, ama düşünce nesnelerinin pasif bir biçimde kaydını tutmakla yetinmez; bunların üretimini göz önüne sermeye çalışır. (bkz. *Alman İdeolojisi*, I, s. 231) Öyle ki, bu "spekülatif sergilemenin içerisinde" aynı şeyin bir de gerçek sergilemesini sunar. (*Kutsal Aile*, L.N., II. s. 305) *1844 Elyazması*'na göre, Hegel bu noktada "insanın kendisi tarafından üretimini bir süreç" olarak ele alır. Burada, dışsal şeyler dünyasında insanın nesneleşmesini ve ardından da bu nesnelleşmeden arınarak (kendi bilincine vararak) yabancılaşmadan kurtulmasını inceler. Emeğin özünü yaratıcı etkinlik olarak görür ve nesnel insanı –yani yegâne gerçek insanı– da bu yaratıcı gücün bir sonucu kabul eder. *Fenomenoloji*'ye göre, insanın kendiyle ve insan türüyle ilişki kurması, kendini gerçekleştirmesi, ancak bütün insan-

lığın etkinliği sayesinde mümkün olabilir ve ancak insanlığın bütün tarihinin sonucu olabilir.

Ne yazık ki *Fenomenoloji*'de insanın yabancılaşması doğru kavranmamıştır. İnsanın gerçekleştirdiği şeyler –insan tarafından üretilen şeyler, nesnel ürünler dünyası– Hegel'e yabancılaşma olarak görünür. Dışsal bir biçim alan nesnelerde ve insani güçlerdeyse (servet, devlet, din) –ki bunlar insanın kendi ürünlerine boyun eğmesine yol açıp insanı parçalar– Hegel Tin'in gerçekleşmesini görür. Aslında Hegel, "insanın yerine bilinci ikame eder." Bütün insani gerçeklik yerine, kendi kendini bilen Bilinç'i ikame eder. "Hegel, bilinci gerçek dünyada yaşayan gerçek insandaki bilinç haline getirmek yerine, insanı bilinçteki insan haline getirir." Oysa bu bilinç, Doğa'dan metafizik bir biçimde koparılmış Tin'dir, ve bu Tin de aslında insandan koparılmış ve tamamen dışsal bir varoluş kisvesine bürünmüştür. Tin (Mutlak Bilgi ya da Özne-Nesne), bu terimlerin birliği, yani metafiziğe havale edilmiş bir doğa içindeki soyut insandır.

"Hegel serveti veya devlet iktidarını, insan doğasına yabancı hale gelmiş özler olarak incelediğinde, bunları sadece soyut biçimleriyle ele alır; bunları aklın varlıkları, salt düşüncenin yabancılaşması olarak görür... Yabancılaşmanın tarihini ve tarihin yabancılaşmasını, sırf soyut düşüncenin, mantıksal ve spekülatif düşüncenin tarihi olarak görmesinin nedeni budur."

Hegel haklı olarak insanın iç bölünmesine, yaşadığı yırtılmaya ve gerçek çelişkilerine vurgu yapar. Ancak, "yok edilmesi gereken bu bölünmenin özünü teşkil eden şey, Hegel'e göre, insan özünün insani olmayan bir biçimde nesneleşmesi değil, nesnelleşirken soyut düşünceden kopmasıdır." Hegel'in aklındaki hâlâ, soyut bir şey ileri sürme, bir mantıksal olumlama ileri sürme edimidir. Hegel'de bu edim, bir dizi soyut ürün ortaya koymakla yetinmeyi anlatır. Hegel "insanın birer yabancı nesne haline gelmiş temel güçlerini sahiplenme" meselesini ortaya koyar, ama bu sahiplenme sadece soyut bir

biçimde, kendi bilincine varmak bağlamında gündeme gelir. "İnsanın nesnel dünyayı talep etmesi; dinin, servetin vs aslında insanın yabancılaşmış gerçekliğinden başka bir şey olmadığının bilinci –yani tam anlamıyla insani gerçekliğe giden yol–, Hegel'de, tinsel bir öz ifade eden, duyarlılık, din ve devlet iktidarı gibi biçimlere bürünür." Dolayısıyla da *Fenomenoloji*'de, tinin bu özlerinin ve uğraklarının ancak ve ancak "örtülü" ve bulanık bir eleştirisi vardır. Gerçekte, canlı ve doğal bir varlığın kendi arzularının ve kendi varlığının nesnelerine sahip olması gayet doğaldır. Bu nesneler onun yabancılaşması değildir. Aksine, bunlara sahip olmadığı takdirde "yabancılaşmış" sayılır. Kendi çocuğu olduğu halde "öteki" haline gelmiş olan, haliyle de son derece gerçek olan bir dünyada tahakküm altında bulunduğu için yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma içerisindeki insan hâlâ gerçek ve canlı bir varlıktır ve yabancılaşmasını "nesnel bir eylem"le aşması gerekir. Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'nin ve Hegelci yabancılaşma teorisinin eleştirisi, idealizmi ve natüralizmi ya da materyalizmi birleştirerek aşması gereken bir pozitif hümanizm teorisine varır.

Elyazması'nda da, Hegel'deki varlık ve hiçlik diyalektiği tartışma götürür, denir. Burada bilgi, nesnenin hiç olduğunu tespit eder; diyalektik teorisinin ve yabancılaşma teorisinin birleştiği nokta burasıdır. Nesne, bilme edimiyle özdeştir: Bilme ediminin yabancılaşmış halidir. Nesne bir seraptır; bilginin bir görünümü olduğu halde bilgiye karşı durur, dolayısıyla da hiçliğe karşıdır. Bilgi, nesneyle ilişkisinde nesnenin dışındadır ve yine de kendisi olarak kalır; bilgi "yabancılaşmış"tır. İnsanın yabancılaşmasına dair pozitif bir teori, burada çizilen varlık ve hiçlik diyalektiğini reddetmek durumundadır.

Hegel'de, düşünce kendini bütün hayatın yerine koyar. İnsan, kendi ötekisini geçerek ve aşarak salt Tin'e kavuşmaya uğraşır. Düşünce kendi kendine deliliğin içinde kavuşur! "Yabancılaşmış" hayat hakiki hayat kabul edilir: Din, hukuk ve siyasal hayat, nihayet de felsefe. Bilmek ve yaşamak demek, kendini kendinle çelişki halinde,

nesnenin özüyle ve bilgisiyle çelişki halinde ortaya koymak demektir. Dolayısıyla Hegel'de olumsuzlamanın olumsuzlaması, insanın hayali özünün olumsuzlanması yoluyla insanın hakiki özünün olumlaması değildir. Aksine, olumsuzlamanın olumsuzlaması bu somut özü ortadan kaldırıp, özne diye sahte nesnelliği, soyutlamayı alır: Nesnesi olmayan "mutlak" bilgi, salt düşünce.

Hegelci anlamıyla aşmada, aşılan belirlenimler total hareketin hareketsiz birer uğrağı kalmaya devam eder: Hukuk ve özel mülkiyet, devlet, din vs. "Bunların hareketli özü kendini ancak felsefi olarak dışa vurur." Basit düşünce, salt düşünce tarafından aşılabilir. *Fenomenoloji*, "bilincin çeşitli yabancılaşmış biçimlerinin, maddi, elle tutulur temelin ayakta kalmasına göz yumar"; Efendi ve Köle'nin ilişkisini anlatır, ama gerçek kölelik ayakta kalır ve Hegelci özgürlük salt manevidir. Bilincin ıstırabını anlatır ve modern dünyadaki manevi ıstırabı dile getirir, ama bu duruma ancak ve ancak felsefede ve felsefe kanalıyla son vermek niyetindedir. Her varlığın, her insanın böylece ikincil bir varoluşu daha bulunur: Hegel'e göre yegâne gerçek ve hakiki varoluş olan felsefi varoluş. İnsan felsefi olarak vardır; onun dinî ya da siyasi vs varoluşu gerçekte dinî-felsefi, siyasi-felsefi vs'dir. Dolayısıyla ancak din filozofu olduğu ölçüde dinidir. Hegel gerçek diniliği olumsuzlar, ama hemen ardından da "felsefi varoluşun alegorisi" diyerek olumlar ve yeniden tesis eder. Sonuç olarak, "bu ideal aşma ediminin nesnesi gerçekte olduğu gibi kalır." Hegel önce, felsefi olmayan mevcut gerçekliğe karşı çıkar, ardından da mevcut gerçekliği felsefi olarak kabul eder.

Ekonomi Felsefe Elyazması diyalektik mantığı reddedip, yabancılaşma teorisini –derin biçimde değiştirmek suretiyle– kabul eder. Bu pozisyonun belirginlik kazandığı 1845 ve 1846 yıllarında, Marx ve Engels, Feuerbach'ın felsefesinin karşısına, gerek kendi deneyimleri gerek Hegelciliğin eleştirisi yoluyla vardıkları hümanizmi çıkarır. Marksist düşüncenin gelişimi incelendiğinde bir "Feuerbachçı evre"

görülmez, Feuerbach'ın düşüncesinin entegrasyonu ve aynı zamanda sürekli eleştirisi çabası görülür.

Sol eğilimli genç Hegelciler, Hegel'i aşmak amacıyla Hegelciliğin "kapsamlı bir eleştirisi"ne giriştiklerinde dahi Hegel'e haddinden fazla bağlı kaldılar. Örneğin kendinin bilinci gibi belirli yalıtılmış kategorileri, belirli fragmanları olduğu gibi aldılar. (bkz. *Alman İdeolojisi*, s. 8-10) Bu genç Hegelciler dinin bir sözde eleştirisini yaptılar; tek yaptıkları teolojiyi teologların elinden almaya kalkmak (*Alman İdeolojisi*, s. 215) ve şeylerin ve kategorilerin isimlerini değiştirmekti – Hegel'deki "töz" ve "öznellik"in yerine Genel İnsan'ı, Biricik'i ya da Bilinç'i geçirdiler. Bu kategorileri dini bir edayla ele aldılar. Dini tasarımları incelemek yerine, verili dünyayı bir kutsal kitabın diline döktüler. Dolayısıyla da dünyayı değil sadece dünyaya dair bilinci değiştirmek isteyip, var olanı farklı yorumlamakla yetindiler; böylelikle de onu başka bir yorum dolayımıyla kabul etmiş oldular.

Marx 1865 yılında, "Hegel'e kıyasla Feuerbach gerçekten fakirdir, ama yine de döneme damgasını vurmuştur," diye yazar (Proudhon'la ilgili *Sozial-demokrat*'ta yayımlanan makale). Marx ve Engels'e göre, Genç Hegelciler arasında bir tek Feuerbach ciddi bir eser üretmişti. Hegel'in spekülatif sarhoşluğunun karşısına "zihni açık bir felsefe"yle çıkıp "Hegelci spekülasyonun ve ardından da tüm metafiziğin eleştirisinin bütün ana ilkelerini" ortaya koymuştu. (*Kutsal Aile*, II, 249) Feuerbach'ın düşüncesi, kavramsal diyalektiği, yani "sadece filozofların haberdar olduğu bu tanrılar savaşını" yok etmişti. Feuerbach ön plana insanı geçirdi. Ayrıca Hegel'i Hegel'in diliyle eleştirdi. Hegel çelişkiliydi: Eğer tin doğa ve madde haline geliyorsa, demek ki madde tin haline geliyordu. (bkz. *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft* [Geleceğin Felsefesinin İlkeleri], s. 5 ve *Kutsal Aile*, II, 150) Tam da Hegelcilik adına, gerçekliği ve hakikati doğaya teslim etmek gerekiyordu.

Marx'ın daha *1844 Elyazması*'nda belirttiği gibi Feuerbach'ın büyük "başarı"sı şuydu:

I) Feuerbach felsefenin aslında mantıksal biçimde sistemleştirilmiş dinden ibaret olduğunu kanıtlamıştı. Felsefe de aynen din gibi, insanın yabancılaşmasının bir biçimi olarak mahkûm edilmeliydi. Hegel yabancılaşmadan yola çıkıyor, onu felsefe yoluyla olumsuzluyor, daha sonra da yabancılaşmayı spekülatif bir Düşünce'de tekrar tesis ediyordu. Oysa bizzat spekülasyonun aşılması şarttı.

II) Feuerbach insanın insanla olan ilişkisini her tür teorinin temel ilkesi haline getirerek hakiki materyalizmi kurmuştu.

III) Hegel'in mutlak pozitif olduğunu ilan ettiği olumsuzlamanın olumsuzlamasının karşısına pozitif anlamda kendi üzerine kurulu pozitifle çıkmıştı: Doğa ve yaşayan insan, elle tutulur özne ve nesne.

Buna rağmen onun öğretisi de sınırlıdır. İnsanı yalıtılmış ve pasif bir biyolojik bireye, başka türden bir soyutlamaya indirger. Feuerbach'ın "insan"ı da hâlâ bir burjuva bireydir ve de tipik bir Almandır. (*Alman İdeolojisi*, s. 32) Feuerbach insanın etkinlik, cemaat, işbirliği yönlerini, bireyin türle ilişkisini –yani pratik, tarihsel ve sosyal insanı– göz ardı eder. Dolayısıyla hakiki somut insanı resmin dışına atar; oysa "insanoğlu, insani varlık, toplumsal ilişkilerin bir bütünüdür." (Feuerbach Üzerine VI. Tez, *Alman İdeolojisi*, s. 31 vd)

Demek ki Feuerbach'ın hümanizmi "salt doğa" mit, üzerine kuruludur. Onun gözünde doğa ve nesne ezelden beri insanla gizemli bir harmoni içindedir: Bu da ancak filozofun algıladığı bir harmonidir. Nesne, toplumsal etkinliğin ya da praksisin bir ürünü olarak değil, bir sezgi nesnesi olarak ortaya konur. Feuerbach'ın doğadan anladığı bakir ormanlar, ya da Pasifik Okyanusu'nda henüz oluşmuş bir atoldür. Dolayısıyla onun materyalizmi temel bir açıdan Hegelci idealizmden zayıftır: İdealizm etkinlikten yola çıkıyordu; tekyönlü olsa da gerçek anlamda bu etkinliği aydınlatmaya ve irdelemeye çalışıyordu. Hegel insanın biyolojik bir veri olmadığını, insanın tarih boyunca ve toplumsal yaşam içinde kendini ürettiğini, bir süreç içerisinde kendi kendini yarattığını görmüştü. (*1844 Elyazması*)

Feuerbach'ın materyalizmiyse tekyönlü ve çelişkilidir. Feuerbach'da insan etkinliği teorik ve soyut kalır. İnsan duyumsal etkinlik değil duyumsal nesnedir; ve bu duyumsallık da karşımıza üretici güç olarak çıkmaz. Bu anlamda Feuerbach, şeylerin varlığı ve düşüncenin değeri meselesini pratiğin dışında konumlandıran felsefi skolastikten kopmuş değildi. (bkz. I., II. ve V. Tezler) XVIII. yüzyıl materyalizminden ilham alan bu materyalizmde, bireylerin düşünüşü, gereksinimleri, fikirleri eğitimle açıklanır; ancak bu hiçbir şeyi açıklamaz, zira her zaman için eğitilenlerin de eğitilmesi gerekir. (bkz. III. Tez)

Feuerbach, dinin, din dışı dünyanın bir yabancılaşması olduğunu gösterir. Peki ama, bu dünyanın yarılıp da bin bir parçaya ayrılmasına neden olan nedir öyleyse? Demek ki bu dünya da bizzat kendi içinde bölünmüş, parçalanmıştır ve kendi kendisinin bilincinde değildir. Feuerbach yabancılaşmayı, tarihsel bir biçimde, insan türünün yaşamından yola çıkarak açıklamaz. Onun gözünde dini hissiyat, yalıtılmış, türünden kopuk bir bireyin düştüğü bir tür sabit, engellenemez hatadır. Dini hissiyatı, belirlenmiş bir toplumsal ürün olarak görmez. Dolayısıyla onun hümanizmi, çağdaş toplumdaki yalıtılmış bireylere yönelik tefekkürden ibarettir. Oysa ki bu toplum da, aşılması gereken bir yabancılaşmadır. Dünyaya dair yorumlarımızı çeşitlendirmek yerine dünyayı dönüştürmek gerekir.

Feuerbach'ın kendisini bir "cemaat insanı" olarak tanımladığı doğrudur; ama bu formülün pratikteki anlamı nedir? (*Alman İdeolojisi*, s. 231) Feuerbach, insanların her zaman birbirine gereksinim duyduğunu göstermeye çalışır; dolayısıyla sadece "var olan bir olgunun somut bilinci"dir yaratmak istediği. Fakat insana baktığında, sadece spontane ve duygusal ilişkiler görür; toplumsal dünyayı asla "onu meydana getiren bireylerin canlı, total etkinliği" olarak kavrayamaz. (s. 34) Feuerbach aşkı ve dostluğu idealize eder; sanki bu dinsel hava aşk ve dostluğa bir şey katacakmış gibi! Aşkı ve dostlu-

ğu gerçeğin dışında konumlandırmakla, onları ideale ve geleceğe havale etmiş olur. İnsana, insanın yabancılaşmasına ve yabancılaşmanın aşılmasına dair soyut bir kavrayışın ötesine geçemez.

Bunlara rağmen, "Feuerbach dini dünyanın yeryüzündeki dünyanın yanılsamalı bir yansımasını olduğunu gösterdiği için, Alman düşüncesine kendisinin de yanıtlayamadığı önemli bir soru yöneltmiştir: İnsanlar bu yanılsamalara nasıl kapılır? Bu soru –Alman teorisyenler arasında bile– dünyanın materyalist bir kavranışına giden yolu açmıştır." (*Alman İdeolojisi,* s. 215) Bu kavrayış, varlığı ve varlıkları hiçbir varsayıma dayanmadan anlamaya çalışmak yerine, "maddi temelleri veri alır." Bu nedenle de gerçek anlamda eleştireldir.

Gerçek bireyler, onların eylemleri, gerek baştan verili olan gerek kendi yarattıkları varoluş koşulları, ampirik olarak gözlemlenebilir. Yaşamın üretiliş tarzı, bireylerin yaşam tarzıdır. Bireyler, kendi yaşamlarını ürettikleri şekilde var olurlar. "Bilinç yaşamı değil yaşam bilinci belirler." (*Alman İdeolojisi*, s. 15) Gerçek etkin insandan ve (gün be gün süren ve yeniden üretilen) gerçek yaşamsal süreçlerden hareketle, bu sürecin ideolojik akis ve rezonanslarını kavramak gereklidir.

İnsanın bilince ulaşmasının en az dört koşulu vardır: a) Geçim araçlarının üretimi; b) Yeni gereksinimlerin üretimi – ilk gereksinimin tatmin edilmesi ve buna dair aracın elde edilmesi "ilk tarihsel olgu"yu teşkil eder ve insanı hayvansallıktan ayırır; c) Üremenin örgütlenmesi, yani aile; d) Bireylerin işbirliği, toplumsal emeğin pratik örgütlenmesi. (bkz. *Alman İdeolojisi,* s. 17 vd) Haliyle bilinç başından itibaren toplumsal bir üründür ve her zaman öyle kalır. Başlangıçta sadece "sürü bilinci"dir, hayvani ve biyolojiktir. Özellikle işbölümüyle birlikte gerçek ve etkili bilinç haline gelir. Ancak maddi ve manevi emek arasında işbölümü ortaya çıkar çıkmaz –bilinç kendisi için var olmaya başlar başlamaz– kendisini var olan praksisin bi-

lincinden ayrı bir şey olarak görmeye başlar. Asıl koşullarını gözden kaçırır. Toplumsal totalitenin geliştiği ve büyüdüğü, ama işbölümü sonucu her etkinliğin kısmi bir etkinliğe indirgendiği bu aşamada, bilinç sahibi bireyin doğmakta olan düşünümü [réflexion] toplumsal totaliteyi iyice kırar. Böylelikle, ideolojik fanteziler mümkün hale gelir. Diğer yandan işbölümü, üretim ve tüketimi farklı bireylere farklı şekilde dağıtır. "İşbölümü ile mülkiyet özdeş ifadelerdir." Cemaat bireyle çelişkiye girer. Sonunda "insanın kendi gücü, insana karşı çıkan yabancı bir güç haline gelir; ona itaat etmek yerine ona hükmeder". Her birey kendi alanına sıkışır, kendi etkinliğinin mahkûmu haline gelir, artık anlayamadığı bir bütüne tabi olur. "Toplumsal etkinliğimizin ve kendi ürünümüzün, kontrolümüz dışındaki bir güç halinde şeyleşmesi, beklentilerimize uymayıp hesaplarımızı boşa çıkarması, tarihsel gelişimin en önemli uğraklarından biridir." Bu, gerçek insanın gerçek yabancılaşmasıdır. Kölelik biçimine, sınıflar arası çatışma biçimine, devlet biçimine bürünür. Devlet "hayali bir cemaat"tir, ama var olan ilişkiler temelinde yükselir: Çelişkilere bir hakem tavrıyla müdahale eder, kendini genel çıkar olarak sunar; oysa sadece siyasal iktidara sahip toplumsal grubun çıkarlarını temsil eder.

İnsanın bu yabancılaşmasının aşılması mümkündür ama, bu ancak pratik koşullar içerisinde gerçekleştirilebilir. Bunun için bu yabancılaşmanın "katlanılamaz" hale gelmesi, "mülkiyetten yoksun olan kitleyi, servet ve kültür dünyasıyla karşı karşıya getirmesi" gerekir; bu da insan gücünün yüksek düzeyde gelişimini şart koşar. Aksi takdirde, yabancılaşmanın ortadan kalkmasıyla birlikte, servet, bolluk ve güç değil sadece yoksunluk evrenselleşir.

Alman İdeolojisi böylelikle tarihsel materyalizmin temel tezlerini dile getirir. Yabancılaşma meselesinin felsefi bir incelemesinden yola çıkan, hümanizmi derinleştirme ve somutlaştırma çabasıyla hareket eden tarihsel materyalizm, Feuerbach'ın felsefesini kendine entegre

edip aşar. Hareket noktası, Hegelci teorinin en felsefi bileşenlerinden biri olan yabancılaşma teorisidir. Bu teoriyi entegre ederken derinlemesine dönüştürür. İnsanın kendini yaratması bir süreçtir; insan, insani olmayan uğrakları, yani insanın "öteki"si olan tarihsel dönemleri geçer ve aşar. Ancak bu şekilde kendini yaratan insan pratik insandır. Hegel tarihsel sürecin özünü, çarpıtarak da olsa, ifade etmişti. Feuerbach bu sürecin gerçek öznesine işaret etmiş, ama Hegelci teorinin çapını ve ağırlığını koruyamamıştı. *Alman İdeolojisi*'nde net olarak dile getirilen tarihsel materyalizmse, *1844 Elyazması*'nda ilk adımları atılan, idealizmin ve materyalizmin birliğini gerçekleştirir.

Tarihsel materyalizm oluşur oluşmaz, içinden çıktığı felsefeye karşı konumlanır: Hegelciliğe karşı, Feuerbach'ın felsefesine karşı ve genel olarak felsefeye karşı. Felsefi tavır tefekküre meyillidir. İşbölümünün dolaylı sonuçlarından biri olan bu tavır, sakat kalmış, tekyönlü bir etkinliktir. Ancak felsefe tam da, hakikatin ancak totalitede bulunduğu sonucuna varır. Bu noktada kendisinin üstün, etkili, total etkinlik olmadığını kavrayarak kendi kendini mahkûm eder. Hakikat somuttur. Felsefi soyutlamaların etkisi sınırlıdır. Gerçekte ne mutlak bir hareketsizlik, ne de tinsel bir "öte" vardır. *Perennis philosophia*'nın önermeleri birer totolojidir, veya ancak tarihsel ve ampirik bir içerik kazandığında net bir anlama kavuşabilir. "Salt düşünüm yoluyla dünyanın üstüne yükselmek demek, aslında düşünümün içinde hapis kalmak demektir." (*Alman İdeolojisi*, s. 238) Hakiki, somut evrensellik ancak praksis temelinde yükselebilir. Materyalizm, bilincin ve emeğin ayrılmasından önceki dönemde, düşüncenin doğrudan pratiğe bağlı olduğu zamanda düşüncenin sahip olduğu aktif gücü ona geri kazandırmaya çalışır. İnsan düşüncesini ortaya koyan ve insanı hayvandan ve doğadan ayıran eylem, tamamen yaratıcı bir eylemdi; her ne kadar insani gerçekliğin içsel bir bölünme geçirmesiyle noktalanmış olsa da. Bu total yaratıcı gücü yeniden, daha üst bir düzlemde bulmaktır söz konusu olan. Tarihsel mater-

yalizm felsefeyi aşarak gerçekleştirir. Farklı tarihsel dönemlerin yanılsamalarına kapılmak yerine gerçekten evrensel bir öğreti yaratma kararı alır – ki üst düzeyde felsefi bir karardır bu. Felsefenin üçlü gereğini (düşüncede evrensellik, hakikat ve etkililiğe varma) yerine getirmek, felsefe düzleminde mümkün olamaz. Spekülasyonu açmak şarttır. "Gerçek ele alındığı zaman, bağımsız felsefe varoluş ortamını (Existenzmedium) yitirir. Onun yerine ancak, tarihsel gelişmenin incelenmesinden çıkan en genel sonuçların değerlendirilmesi geçebilir." (*Alman İdeolojisi*, s. 16) "Felsefeyi bir kenara koyup, sıradan bir insan olarak gerçeğin incelenmesine koyulmak gerekir; bu inceleme, felsefenin haliyle gözden kaçırdığı zengin bir malzeme barındırır." Felsefeler birer "ideoloji"ydi; "şeyleşmiş" soyutlamalardan yararlanarak özel çıkarları evrensel çıkar gibi gösteren, kendi öz koşullarından ve içeriğinden bihaber, etkisiz ve tekyönlü bir teori, gerçeğin bir transpozisyonuydu.

Tarihin materyalist kavranışı, "mevcut yaşamın maddi üretiminden yola çıkarak, gerçek süreci geliştirmek; üretim tarzının yarattığı ilişkilerin aldığı biçimi (sivil toplumun farklı derecelerini) tarihin temeli olarak kavramak; bu biçimin Devlet etkinliği haline gelişini irdelemek; bu biçimden yola çıkarak bilincin, dinin, felsefenin ve ahlakın ürünlerini ve biçimlerini açıklamak demektir. Ortam insanları biçimlendirir, insanlar da ortamı. Her bireyin ve kuşağın veri olarak devraldığı bu üretici güçlerin, sermayelerin, toplumsal ilişkilerin toplamı, filozofların 'insanın tözü ve özü' diye kurguladığı şeyin gerçek temelidir. Bu temel, filozofların 'özbilinç' ya da 'biricik' adına kendisine isyan bayrağı açtığının... farkında dahi değildir." (*Alman İdeolojisi*, s. 27)

Alman İdeolojisi aynı zamanda, Stirner'in soyut bireyciliğine karşı bir somut birey teorisi de içerir. "Filozofların anlayacağı dilden bir terim olan" yabancılaşma, Marx ve Engels'e göre metafizik bir kavram değildir. Genel insanın yabancılaşması bir soyutlamadan ibaretti. "Fi-

lozoflar, İnsan adı altında, işbölümüne tabi olmayan insanı bir ideal biçiminde ifade etmiştir." Gerçek insanlık durumuyla insan gereksinimleri arasındaki çelişkiyi soyut bir biçimde dile getirmişlerdir. (s. 408) Oysa ilkel hayvanlık döneminden bolluk ve özgürlük dönemine giden tarihsel ve toplumsal süreç, ampirik olarak incelenmelidir; yabancılaşma da bu sürecin bir veçhesidir. Toplumsal ilişkilerin bireylere karşı "şeyleşmesi" günümüze kadar geçerli olmuştur ve hâlâ da sürer. Tek var olan bireylerdir; ama aralarında zorunlu ve katı ilişkiler bulunan, birbirinin kopyası "biricik"ler olarak değil, gelişimlerinin belirli bir aşamasında bulunan ve birbirine karmaşık, somut ve değişken ilişkilerle bağlı gerçek varlıklar olarak. Bu bireyler ancak insan türünün yaşamı içinde, tam anlamıyla insani yaşam içinde, yani cemaat içerisinde yaşayıp gelişebilir. Artık insanların yabancılaşmış ve "şeyleşmiş" güçlere boyun eğdirmesi, böylelikle bu güçleri yeniden cemaatin içine ve cemaatte özgür bir biçimde bir araya gelmiş bireylerin yaşamına entegre etmesi gereklidir. Özellikle aşmaları gereken şey, bireyin bir yandaki salt bireysel yaşamıyla ("özel" yaşamıyla), diğer yanda, varlığının toplumsal yaşama, uzmanlaşmaya, ait olduğu gruba (sınıfa), diğer bireylere karşı yürüttüğü mücadeleye (rekabete) tabi olan kısmı arasındaki bölünmedir. Günümüze kadar, sınıflı toplumlarda kişisel çıkarlar, kişilere rağmen, "bireylerden bağımsızlaşan sınıf çıkarları haline gelir, bu özerklik çerçevesinde genel çıkar biçimine bürünür ve bu şekilde gerçek bireylerle zıtlık içine girer." (s. 226) Bu çıkarlar bireylerin gözüne kendi bireyselliklerinden üstün birer varlık gibi görünür. Bu çerçevede kişisel etkinlikler, kişinin dışında var olan birer otomatik davranış biçiminde yabancılaşır, katılaşır, şeyleşir (sich versachlichen). Bireylerin içinde, adeta dışsal ve onlardan kopuk bir güç vardır: "Bireyleri belirleyen, tahakküm altına alan ve bireylerin gözüne kutsal görünen" bir dizi toplumsal güç. Bunlar, bireyin kendi derinliklerinden geldiğine inandığı, oysa ait olduğu sınıftan kaynaklanan davranışlar, değerlerdir.

Stirner genel çıkarın ve "özel" çıkarın –tarihsel sürecin ve bireyin halihazırdaki yabancılaşmasının– aynı gelişimin iki yüzü olduğunu kavrayamaz. Bunların zıtlığı aslen geçicidir, zira belirli toplumsal koşullara –yani toplumun sınıflara bölünmesine– bağlıdır. Bu iki yüz hiç durmadan birbirini üretir ve birbiriyle mücadele eder. Tarihin bu evresini aşmak gereklidir; Hegel usulü bir birliğe ulaşarak değil, "bireylerin tarihsel bir varoluş tarzını maddi olarak yok ederek." (s. 227-228)

Stirner'in Biricik'i, yalıtılmış birey bir soyutlamadır; aynen Genel İnsan gibi. Ancak, gerek türün yaşamıyla gerek insan yaşamının içeriğiyle uyum içinde olan, tam anlamıyla gelişmiş birey –özgür cemaatin içindeki özgür birey– bir soyutlama değildir. Bu somut ve tam birey düşüncenin en üst kertesidir, etkinliğin nihai hedefidir.

Soyut bireycilik paradoksal bir sonuca varır. "Kendi kendiyle uyum içindeki egoizm, adeta her insanı bir gizli polis devletine dönüştürür. Düşünüm denen casus, tinin ve bedenin her hareketini gözler. Her eylem, her düşünce, her yaşamsal dışavurum, düşünümün yani polisin alanına girer. Kendisiyle uyum içindeki egoizm işte insanın doğal içgüdü ve düşünüm diye ikiye bölünmesidir (içerdeki pleb, yani yaratık ve içerdeki polis, yani yaratıcı)..." (s. 240) Böylece burjuva veya küçük burjuva egoizmi, her tür şeye, her arzuya, her canlı varlığa çıkar hesabıyla yaklaşır.

İnsan gereksinimleri esnektir ve gittikçe çoğalır; bu da temel bir ilerlemedir. Biz, "çokyönlü" bir etkinliğe ve tatmine varmamıza izin veren bir doğal ve toplumsal ortamda yaşıyoruz. Ayrıca, insanın tek bir tutkuya odaklanıp, bir bütün olarak bireyi tatmin etmeyen bir bireysel yaşamı sürdürebileceğini düşünmek de saçma olur. Bu tür bir tutku ancak yalıtılmış ve soyut, "yabancılaşmış" bir karakter alabilir; "bu tutku benim karşıma yabancı bir güç gibi çıkar... Bunun nedeni de bilinçte değil varlıktadır..., bireyin ampirik ve yaşamsal gelişiminde gizlidir." (s. 242) Bu şekilde sakat kalan birey, garip bir

gelişim gösterir. Örneğin düşünce onun tutkusu haline gelir; kendi üzerine monoton bir düşünüme dalıp, kendi düşüncesinin kendi düşüncesi olduğunu ilan etmeye vardırır işi; bu ifade, düşüncesinin açıklaması olarak yanlış bir ifade olsa da, bu bireye dair doğru bir ifadedir: Onun düşüncesi salt onun düşüncesinden ibarettir. "Yaşamı boyunca dünyayla çok geniş bir yelpazede ilişkiler kurup, çeşitli etkinlikler geliştiren, çokyönlü bir yaşam süren kişinin düşüncesi bir evrensellik taşır. Bu birey kendi kendisini soyut bir düşünce gibi sabitlemez ve düşünceden bir diğer yaşamsal dışavuruma geçiş yaparken karmaşık düşünme manevralarına başvurmaz." Aksine, örneğin "etkinliği bir yanda ıstırap verici bir işe, bir yanda da düşünceden kaynaklanan hazza ayrılan... ve dünyayla olan ilişkisi sefalet koşulları nedeniyle minimuma inmiş olan bir eğitmen ya da bir yazar, hâlâ düşünme gereksinimi hissetse dahi, düşüncesi de kendisi ve yaşamı kadar soyut olur; bu düşünce, ona anlık bir kurtuluş ve mutluluk getirecek bir sabit güç haline gelir gözünde."

Bu nedenle, insani etkinliklerin yabancılaşması –daha doğrusu "şeyleşmesi"– bir yandan toplumsal bir olgu, bir yandan da bireyin iç ve "özel" dünyasının oluşmasıyla ilgili içsel, çağdaş bir olgudur. Yabancılaşmanın psiko-sosyolojisi yapılabilir. Biz yabancılaşmış bireyleriz. Bütün arzularımızın saldırgan, tekyönlü, refleksvari bir niteliği var. Arzularımız tesadüfen, nadiren, ve ancak temel fizyolojik bir gereksinim tarafından uyarıldıklarında ortaya çıkıyor. Bu arzular, diğer arzuları geriye itip ve bizzat düşünceyi tahakküm altına alıp, kendilerini saldırgan bir biçimde dışsallaştırır. Hatta birey, bu tür sakatlaşmış ve tekyönlü bir etkinliği "çağrı" olarak kabul edebilir. Bu durumda tamamen aptallaşır ve yozlaşır. Rastlantısallık, onu ve çevresini tahakküm altına alır. "Rastlantılar altında ezilir." Oysa şu ana kadar özgürlük, rastlantılardan yararlanabilme özgürlüğü olarak tanımlanagelmiştir.

Şeylerin bu durumuna karşı çıkan somut eylemler her ne kadar

belirli insanların gözüne bir çağrı, bir ahlaki haykırış olarak görünse de, bu eylem aslında salt ahlaki bir anlam taşıyamaz. Mesele, uygarlığın ve kültürün yeni bir aşamasına ulaşmak, –varoluş koşullarını değiştirerek– insani potansiyellerin harekete geçmesini sağlamaktır. Yeni bir "güç yaratma" çabasıdır söz konusu olan. (s. 284) Var olanın, toplumsalın ve "kutsal"ın bütün biçimlerine yönelik (Stirner usulü) ahlaki isyan, sadece ve sadece, küçük burjuva memnuniyetsizliğinin dışavurumundan ibarettir. (s. 387) Yalnızca yoksunluğu, yabancılaşmayı ve şeyleşmeyi sonuna kadar yaşayan modern proleter yabancılaşmayı pratik anlamda (yani toplumsal pratik düzleminde, politik olarak) aşmak isteyebilir.

Yaşamın anlamı, insan potansiyellerinin tam anlamıyla gelişmesinde yatar. Bu olanağı sınırlayan ve felç eden şey, doğa değil, toplumsal ilişkilerin sınıfsal karakteri, çelişkili karakteridir.

DİYALEKTİK MATERYALİZM

1844 Elyazması'nda, *Alman İdeolojisi*'nde ve bu dönemin bütün eserlerinde, Hegel'in *Mantık*'ı şiddetli bir eleştiriye tabi tutulur. Temsilcisi filozof, aygıtı da felsefe olan bu "soyut tinin ezoterik öyküsü"ne –ki gerçek insanlara tamamen yabancıdır– Marx ve Engels acımadan saldırır. Hegelci mantığa kalsa, oğul babaya, tin doğaya, kavram şeye, sonuç ilkeye hayat verir. (bkz. *Kutsal Aile*, II, 278)

Felsefenin Sefaleti (1846-47), "soyutlama ve analiz yoluyla her şeyi bir mantık kategorisine indirgeyen" Hegelci yönteme karşı oldukça sert metinler içerir. Bir ev nesneye, sonra mekâna, sonra da salt niceliğe dönüşür. "Farklı hareketlerin bütün ayırt edici özelliklerinin soyutlanmasıyla birlikte, tamamen soyut, tamamen formel bir harekete ve hareketin tamamen mantıksal bir formülüne varılır." Hareketin bu mantıksal formülünde, hem hareketi hem de şeyleri açıklayan mutlak yöntemin bulunduğu sanılır. "Her şeyin bir mantık kategori-

sine indirgenmesi ve her hareketin, her üretim ediminin yönteme indirgenmesiyle birlikte, ürünlerin ve üretimin bütünü, nesneler ve hareketin bütünü adeta uygulamalı metafiziğe indirgenir." Hegelci yöntem, içeriği soyut biçime, Tin'e ve Salt Akıl'a yedirerek, basbayağı ortadan kaldırır. "Öyleyse nedir bu soyut yöntem? Hareketin soyutlanması... hareketin salt mantıksal formülü. Salt aklın hareketi neden müteşekkildir? Ortaya koyma, zıtlık, birleşme; kendini tez, antitez ve sentez olarak formüle etme: Ya da olumlama, olumsuzlama, olumsuzlamayı olumsuzlama." Diyalektik hareket (yani her düşüncenin, olumlu ve olumsuz olmak üzere çelişkili düşüncelere, evet ve hayır'a ayrıştırılması ve bu düşüncelerin füzyonu) düşünce grupları veya serileri yaratır, ardından da Hegel'in bütün sistemini meydana getirir. "Bu yöntemi ekonomi politiğin kategorilerine uygularsanız, ekonomi politiğin mantığını ve metafiziğini elde edersiniz; başka bir deyişle, herkesçe bilinen ekonomik kategoriler pek bilinmeyen bir dile tercüme edilmiş olur." Bu da sanki bu kategoriler, düşünürün zihninden yeni çıkmış ve sadece diyalektiğin hareketi sayesinde birbirine zincirlenip birbirini üretiyormuş izlenimi verir. Haliyle Hegel'e göre, yaşanmış bütün olaylar, bütün tarih felsefesi, "yalnız ve yalnız felsefenin ve Hegel'in kendi felsefesinin tarihinden ibarettir." Kendi düşüncesinin hareketiyle dünyayı kurduğuna inanır; oysa tek yaptığı kendi soyut düşünce yöntemini kullanıp, herkesin aklındaki şeyi sistemleştirmek ve sıralamaktır. (*Felsefenin Sefaleti*, II, 1. başlık)

Dolayısıyla Hegelci diyalektik iflah olmaz haldeymiş gibi görünür. Böylece Marx da ilk ekonomik incelemelerinde (özellikle de *Felsefenin Sefaleti*) ampirik olana yönelir. 1848 tarihli *Manifesto*'daki toplumsal çelişkiler teorisi, Hegelci diyalektikten ziyade hümanizmden ve kelimenin materyalist anlamıyla "yabancılaşma"dan esinlenmiştir. Toplumun sınıflara bölünmesi –toplumsal eşitsizlik– ancak ve ancak, derin bir maddi ve manevi "yoksunluk" yaşayan ve kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar tarafından ortadan kaldırılabilir.

Dolayısıyla bu dönemde henüz diyalektik materyalizm mevcut değildi. Diyalektik materyalizmin temel öğelerinden diyalektik alenen reddedilir. Sadece tarihsel materyalizm formüle edilir ve tarihsel materyalizmin ekonomik boyutu, insanın meselelerinin çözümü olarak öne çıkartılır ve felsefeyi dönüştürüp aşar. Tarihsel, toplumsal, ekonomik, insani ve pratik içeriği kavrama çabasındaki Marx ve Engels, formel yöntemi silmiştir. Söz konusu içeriğin hareketi belirli bir diyalektik içerir: Sınıfların zıtlığı, mülkiyetin ve yoksunluğun zıtlığı ve bu zıtlığın aşılması. Ancak bu diyalektik, kavramsal olarak ifade edilebilecek bir oluşma süreciyle ilişkilendirilmez; yalnızca pratikte verili ve ampirik olarak gözlemlenmiş kabul edilir.

Bu dönemde Marx'ın ekonomik teorisi tam anlamıyla geliştirilmiş, hele hele sistemleştirilmiş değildi. Bu teori sadece parçalı ve polemiksel incelemeler halinde ortaya konmuştu. Marx'a göre ekonomik kategoriler ampirik gözlemin ürünüydü. Bu kategoriler birbirinden kopuktur ve henüz doğru bir biçimde tanımlanmış değildir. (Örneğin *Felsefenin Sefaleti*'nde emek ve emek gücü kavramları birbirine karıştırılır.) Artık-değer, aşırı üretim ve kriz teorileri (ve bunların politik sonuçları) ancak 1848 ve 1857 yıllarındaki ekonomik krizlerden sonra geliştirilecekti.

Hegelci diyalektiğin pejoratif olmayan ilk kullanımı için 1858 yılını beklemek gerekir. 14 Ocak 1858'de Marx Engels'e "İlginç buluşlar yapıyorum. Şu ana kadarki haliyle kâr teorisini fırlatıp attım. Bunu geliştirmek için kullandığım yöntemde, tesadüfün rolü büyük oldu, çünkü şans eseri Hegel'in *Mantık*'ını tekrar gözden geçirdim (Freiligrath, eskiden Bakunin'e ait olan birkaç cilt Hegel bulup bana hediye etmişti). Vakit bulduğumda, Hegel'in hem keşfettiği hem de mistifiye ettiği yöntemin rasyonel boyutunu, herkesçe anlaşılır bir biçimde iki üç sayfada ele almak istiyorum." 1 Şubat 1858'de Marx Engels'e, Lasalle'ın Hegel'e öykünmesinden bahseder. "Bir bilimi, diyalektik olarak sergilenebileceği bir noktaya dek geliştirmekle, tama-

men soyut ve mantıksal bir sistem kullanmanın aynı şey olmadığını ilerde acı bir biçimde öğrenecek."

Bu yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* ve *Kapital*'in hazırlık çalışmaları sırasında Marx diyalektik yöntemi tekrar bulur ve rehabilite eder. Ekonomik kategorilerin ve bunların iç ilişkilerinin geliştirilme tarzı ampirizmi aşar ve bilimsel kesinlik düzeyine yükselir; böylece de diyalektik bir biçim alır.

Engels *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'yı ele aldığı önemli bir makalesinde (Brüksel'de çıkan 1864 tarihli *Peuple* dergisindedir), tam anlamıyla gelişmiş Marksist düşüncenin iki öğesini berrak biçimde ifade eder. Materyalist tarih kavrayışına göre, insanların varoluş koşulları onların bilincini belirler ve "maddi üretim güçleri, gelişimlerinin belirli bir aşamasında, mevcut üretim ilişkileriyle çelişkiye girer... O ana dek üretici güçlerin gelişiminin aldığı biçimi temsil eden bu mülkiyet ilişkileri birer engel haline gelir. Bir toplumsal biçim, içerdiği bütün üretici güçler gelişmedikçe asla ortadan kaybolmaz; bu biçimin yerini daha üstün üretim ilişkileri almadan önce, bu yeni ilişkilerin varoluş koşulları eski toplumun bağrında yeşermiş olmalıdır. Bu nedenle, insanlık ancak ve ancak çözebileceği meseleleri ele alır..." (Söz konusu makalede Engels'in *Katkı*'dan yaptığı alıntı.)

Marksist düşüncenin diğer öğesi, diye devam eder Engels, Hegelci diyalektiktir. "Kendi başına ekonomi politikle hiçbir ilişkisi olmayan bir soru"ya, yani genel yöntem meselesine bir yanıttır. Hegelci yöntem, spekülatif biçimi içindeyken kullanılamaz bir haldeydi. Düşünceden yola çıkıyordu; oysa olgulardan yola çıkmak gerekliydi. Yine de, mantık alanında var olan bütün o malzeme içindeki yegâne değerli öğe de oydu. İdealist biçimi altındayken bile, düşüncelerin gelişimi tarihin gelişimine paraleldi. "Şeyler arasındaki gerçek ilişkiler ters, baş aşağı olsa da, içerikleri olduğu gibi felsefeye aktarılmıştı. Hegel, tarihin bir gelişimi, bir iç yasası olduğunu göstermе-

ye çalışan ilk kişiydi... Yalnızca Marx, Hegel'in *Mantık*'ının özünü çıkarıp almayı..., diyalektik yöntemi –idealist kılıfından kurtulmuş halde–, diyalektiğin sadece düşüncelerin gelişiminin biçimi olacağı basit biçimde, tekrar tesis etmeyi başardı. Marx'ın ekonomi politiği eleştirisinin altında yatan metodolojik hazırlık da, temel materyalist kavrayışın kendisi kadar önemlidir." Dolayısıyla diyalektik yöntem, kesinlik içeren bir bilimsel ifadeyi gerekli ve mümkün kılacak denli geliştiği noktada, tarihsel materyalizme ve ekonomik içeriğin incelenmesine eklenir. İlk seferinde, bilincin, içerik ve tarihsel oluşumun bilincine kavuşması gibi idealist bir biçimde geliştirilen diyalektik yöntem, ardından ekonomik belirlenimlerden hareketle geliştirilir ve kendisi ortadan kalkmadan idealist ve soyut biçiminden kurtulur. Derinleştirilmiş bir materyalizmle birleştirilip daha da tutarlı hale gelir. İdealizm ve materyalizm sadece birleşmekle kalmaz, diyalektik materyalizm çerçevesinde dönüştürülüp aşılır.

"Bu yöntem, tarihte, fiiliyatta, karşımıza çıkan en basit temel ilişkilerden, yani ekonomik ilişkilerden hareket eder." (Engels, alıntılanan makale) Bu metin gerek kaba Marksistlere, gerekse Marksizmi eleştiren birçok kişiye peşinen yanıt verir: Ekonomik ilişkiler yegâne ilişki biçimi değil, en basit ilişkilerdir, karmaşık ilişkilerin "uğrağı" olarak karşımıza çıkarlar. Genel kanıya göre, diyalektik materyalizm düşünceleri, kurumları, kültürleri –yani bilinci–, saf ekonomik bir somut temelin üstünde yükselen hafif ve önemsiz bir yapı olarak görür. Oysa hakiki materyalizm bundan tamamen farklıdır. İnsanın bütün örgütlü varoluşunun içindeki pratik ilişkileri tespit eder ve bunları yaşam tarzlarının, kültürlerin somut varoluş koşulları olarak ele alıp inceler. Daha karmaşık ve zengin belirlenimler, en basit ilişkileri, uğrakları ve kategorileri de –gerek tarihsel gerek metodolojik anlamda– içerir, ama bunlardan ibaret değildir. Verili içerik her zaman için somut bir totalitedir. İşte ulaşılması ve aydınlatılması gereken hakiki gerçeklik de yaşamın ve bilincin bu karmaşık içeriğidir.

Diyalektik materyalizm bir tür ekonomizm değildir. İlişkileri inceler ve onları tekrar total hareketin içine entegre eder. "İlişki sözü bile, ortada iki öğe olduğunu ima eder. Bu öğelerin her biri kendi başına ele alınır. Bu incelemeden hareketle, bunların karşılıklı ilişkisine, karşılıklı etki ve tepkilerine varılır. Belirli bir çözüm gerektiren çatışkılar çıkarsanır... Söz konusu çözümün doğasını incelediğimizde, buna yeni bir ilişkinin yaratılmasıyla birlikte varıldığını görür ve bu ilişkinin birbirine zıt iki terimini geliştiririz." (Engels, alıntılanan makale)

Her ne kadar Marx, kendi diyalektik metodolojisini sergileme projesinin devamını asla getirmediyse de –ve her ne kadar kendi öğretisini ifade etmek için "diyalektik materyalizm" ifadesini kullanmadıysa da–, Marx'ın düşüncesinin öğeleri tartışmasız bir biçimde bu terimleri içerir. "Ekonomi politiğin metafiziği" dediği şeyi acımasızca eleştirdiği halde, (*Kapital*'in ikinci baskısına önsözde yazdığı gibi) gerçekleştirdiği ekonomik sergilemenin diyalektik biçimini, biraz da "gösteriş"li bir şekilde güçlendirmek niyetindeydi.

Marx'ın yöntemi "temelleri itibariyle Hegelci yöntemden farklı olmakla kalmaz, bu yöntemin tamamen zıttıdır." Düşünceler, şeylerin insan zihnine havale ve tercüme edilmiş halinden ibarettir. Hegelci diyalektik tersyüz edilmeli, mistik örtüsünün altındaki rasyonel öz ortaya çıkarılmalıdır. (bkz. *Kapital*, I, XLVII) Diyalektik, bir "sergileme yöntemidir." Marx kelimeyi çok net bir anlamda kullanır: "Sergileme," somutun kendi iç hareketi dahilinde bütün olarak zihinde canlandırılmasıdır [reconstitution]; analizin sonuçlarının basitçe üst üste bindirilmesi ya da dışsal organizasyonu değildir. İçerikten yola çıkmak şarttır. Öncelik içeriğe verilir; diyalektik düşünceyi belirleyen gerçek unsur odur. "Araştırma yönteminin amacı, malzemeyi detaylı bir biçimde ele almak, bunun içerdiği farklı gelişim biçimlerini analiz etmek ve bunların iç yasalarını keşfetmektir." Dolayısıyla analiz, karmaşık içeriğin içerdiği ilişkileri ve öğeleri be-

lirler. Ancak bundan sonra bütünün hareketi canlandırılıp "sergilenebilir." İçeriğin yaşamı düşüncelere yansıtıldığı zaman, "kişi *a priori* bir kurguyla karşı karşıya olduğunu sanabilir." Genel anlamda, "somut, birçok belirlenimin sentezi olduğu için somuttur; çokluğun birliğidir. Düşüncede karşımıza, hareket noktası olarak değil de sentez süreci olarak, sonuç olarak çıkar; her ne kadar gerçekte hareket noktası olsa da." (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*) Verili gerçekliğin ekonomi politiğin bakış açısından analiziyle, "genel soyut ilişkiler"e varılır: İşbölümü, değer, para vs. Analiz sonucunda, bütünlüklü tasarım soyut belirlenimlere tercüme edilmiş olur. "Verili bir somut ve canlı bütünün soyut tekyönlü ilişkileri"nden ibaret olan bu ekonomik kategorilere ulaşılırken, bunların altında yatan somut kaybedilir. Dolayısıyla bu somut bütünü geri getirmek için soyuttan tekrar somuta varmak gerekir. Böylelikle somut totalite, ele alınan içeriğin algılama ve tasarımın eleğinden geçirilip kavramsal olarak hazırlanmasıdır; yoksa Hegel'in düşündüğü gibi, algılamanın ve tasarımın çok üstüne yükselip kendi kendini yaratan kavramın ürünü değildir asla. "Beyinde zihinsel bir bütün olarak karşımıza çıktığı haliyle bütün, dünyayı onun için mümkün olan yegâne tarzda ele alan bu düşünen beynin ürünüdür"; elbette, söz konusu ele alma tarzı bilimsel incelemedir. Dolayısıyla verili gerçek her zaman için hem içerik hem varsayım olarak mevcudiyetini sürdürür. (agy)

Hegel, mantık biliminin alanına girdiğini düşündüğü kavramla, kategorileri –yani, düşüncenin nesnelerle girdiği dolaysız ilişkilerden, sezgiler, gözlemler ve deneyimlerden kaynaklanan belirlenimleri–, ayırt eder. Hegel'e göre kavram, kategorilerden çok daha fazla öneme ve hakikate sahipti: Kategorilerin hakikatinin kaynağı, kavramın sistematik iç hareketinden kaynaklanıyordu. Materyalist diyalektikse zorunlu olarak kategorilere temel bir rol atfeder. Kategorilerin genel kavrama ve onun salt mantıksal gelişimine bağlanma gereksinimi duymayan kendi hakikati vardır. Örneğin özel olarak eko-

nomik kategoriler vardır ve bunlar tinin içerikle, yani ekonomik nesneyle girdiği ilişkilerden türer. Ancak yukarıda *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Giriş*'ten yapılan alıntılarda, kategorilerin birer soyutlama olarak ele alındığı görülür. Buna göre, içeriğin analizi sonucunda temel ilişkilere varılacaktır; ama bu temel ilişkilerin de bütünün dışında varlığı ve hakikati yoktur. Peki bu durumda kategorinin bütünle ve bu bütünün kavramıyla olan ilişkisi nedir? Düşünümün ekonomik olgulara öznel bir biçimde uygulanmasından kaynaklanan bir ekonomik soyutlama mı vardır? Hakikat ve gerçeklik içermeyen öğelerden yola çıkarak, bir somut bütünün zihinde canlandırılması mümkün müdür?

Görünen o ki, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'nın (1857-1859) hazırlık çalışmalarıyla *Kapital* (1867) arasında Marx kendi diyalektik kavramlaştırmasını derinleştirmiştir. Kullandığı kategoriler soyuttur, ve verili ve somut içeriğin analizinden elde edilen öğeler olarak, karmaşık gerçekliğin bağrındaki basit ve genel ilişkiler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak salt soyutlama söz konusu değildir. Soyut aynı zamanda somuttur; somut da aynı zamanda, ve belirli bir anlamda soyuttur. Karşımıza çıkan, somut soyuttur. Ekonomik kategorilerin somut ve nesnel bir gerçekliği vardır, ve bu iki anlamda geçerlidir: Tarihsel anlamda (toplumsal gerçekliğin uğrakları halinde) ve güncel anlamda (toplumsal nesnelliğin öğeleri olarak). Bu ikili gerçeklik çerçevesinde, kategoriler birbirine zincirlenir ve dünyanın total hareketine diyalektik bir tarzda katılır.

Pratik etkinliğin bir nesnesi, bir ürünü, pratik bir ihtiyaca yanıt verir: Bir kullanım değeri vardır. Belirli toplumsal koşullarda (yeterli tekniklerin ortaya çıkması, üretimin üreticilerin kısa vadeli ihtiyaçlarını aşması, çeşitli iletişim kanalları vs) nesne mübadeleye girer. Belirli bir nesneyi mübadele eden üreticilerin bu edimi çeşitli şekillerde, örneğin psikolojik, sosyolojik veya ekonomik terimlerle tasvir edilebilir. Ekonomistin bakış açısından, bu üreticiler nesneye, nes-

nenin maddiyatından çok farklı bir ikincil varoluş bahşetmiştir. Nesne yeni toplumsal ilişkilere girmiş ve bu ilişkilerin yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Bu ikinci varoluş toplumsal ve soyut olabilir, ama son derece gerçektir. Var olan tek şey maddi nesnedir; ancak nesnenin değeri, kullanım değeri ve değişim değeri olarak ikiye ayrılır. Değerin bu iki veçhesi asla birbirinden tam anlamıyla kopmadığı halde, farklılaşıp birbirine zıt hale gelir. Mübadele içinde ve mübadele dolayımıyla, üreticilerin yalıtılmışlığı ortadan kalkar. Bu üreticiler yeni bir toplumsal bütün oluşturur. Zamanla meta mübadelesi doğal patriyarkal ekonomiyi ortadan kaldırır. Bu yeni toplumsal bütün, bireylerin karşısına adeta üstün bir organizma gibi çıkar. Bireylere, üretici güçlerin ve toplumsal ihtiyaçların bütününe uygun belirli işbölümü dayatır. Üretimin her bir dalındaki üreticiler ve üretici kümeleri bundan böyle toplumsal talebe göre çalışmak durumundadır. Eğer belirli bir grubun üretimi uygun bir talebe tekabül etmezse, ya da bu grubun üretkenliği genel toplumsal üretkenliğin çok altına düşerse, rekabet sonucunda bu grup otomatik olarak tasfiye olur. Dolayısıyla toplum acımasız, kör bir gereklilik uyarınca, toplam üretim potansiyelini farklı üretim dalları arasında paylaştırır. Bu tüccar toplumunun denge yasası, üreticiler arasındaki genel çelişki ya da rekabetten çıkar. Değeri, kullanım değeri ve değişim değeri olarak bölen süreç, aynı şekilde insan emeğini de bölmüştür. Emek bir taraftan canlı bireylerin emeğiyken, diğer yandan toplumsal emektir. Kullanım değeri ve canlı bireylerin emeği niteldir ve heterojendir. Değişim değeri ve toplumsal emekse niceldir. Bu nitelik ve bu nicelik birbiriyle bağlantılı ama ayrıdır, ve sürekli etkileşim halindedir. Değişim değeri nicel olarak ölçülür: Özgül ölçütü paradır. Nicel emek denen toplumsal ortalama içinde, bireysel emeklerin biri hariç bütün nitel özellikleri kaybolur; kaybolmayan bu özellik de, bütün bu emeklerde ortak olan ve onları birbiriyle karşılaştırılabilir kılan özelliktir: Her üretim edimi belirli bir zaman alır; bi-

reysel emekler, temsil ettikleri emek zamanı uyarınca, yani kapsadıkları nesnel ve ölçülebilir süreye göre toplumsal ortalamaya dahil olur. Bireysel emeklerin zamanı bir total meydana getirir; bütün toplumun üretime ayırdığı zaman ve ortaya koyduğu bütün ürünler mukayese edilir; böylelikle tespit edilen toplumsal ortalama, söz konusu toplumun ortalama üretkenliğini gösterir; dolayısıyla, bir tür tersyüz olma sonucunda, her bir birim bireysel emek ve her bir ürün –değişim değeri cinsinden– ortalama toplumsal emeğin bir parçası olarak değerlendirilir (ancak toplumsal, homojen ve soyut emek zamanıyla, vasıfsız bireysel emeği birbirine karıştırmamak gerekir; çoğu eleştirmen bu hataya düşer). Kimse oturup da bu ortalamayı hesaplamaz. Bu ortalama, rakip üreticilerin karşılaşmasından (eşitlenmesinden) nesnel, kendiliğinden ve otomatik olarak ortaya çıkar. Bir ürünün değişim değeri (ki para da bu ürünler arasındadır), temsil ettiği toplumsal emek niceliğine göre ölçülür. Dolayısıyla değerin kullanım değeri ve değişim değeri olarak bölünmesi sürecinde görülen karmaşık diyalektikte, Hegel tarafından keşfedilen büyük yasalarla tekrar karşılaşıyoruz: Çelişkilerin birliği, niteliğin niceliğe ve niceliğin niteliğe dönüşümü...

Kullanım değeri somuttur. Değişim değeri (ki mevcut ekonomik somutun analizi yoluyla elde edilen en basit ve temel ekonomik kategoridir ve bu somut totaliteyi zihinde canlandırmaya, kurgulamaya çalışan düşünce hareketinin çıkış noktasıdır) bir soyutlamadır. Ancak bir o kadar da somuttur. Onun ortaya çıkmasıyla birlikte, tarihte yeni bir dönem açılmış, ekonomik gelişim daha üstün bir aşamaya girmiştir. Değişim değeri son derece somut bir sürecin başlangıç noktasında durur: Meta üreticilerinin ve bunlar arasındaki mübadelelerin giderek artmasıyla –nicel büyümenin nitel bir sonuç yaratmasıyla– ortaya çıkan tüccar ekonomisi. Ortaya çıkar çıkmaz bu kategori, içinde bulunduğu koşullar üzerinde etki yapar, insanın geçmişini dönüştürür, geleceği kalıba döker, kader rolüne soyunur.

Bireysel etkinliklerin mekanik bir toplamından ya da pasif sonucundan ibaret değildir. Bu etkinlikler kategoriyi üretir ve yeniden üretir, ancak kategori tekil tesadüflere nazaran yeni ve zorunlu bir şeydir; bu tesadüflere hükmeder ve onların içinden ortalama, global ve istatistiksel bir sonuç gibi ortaya çıkar.[6] Başlangıçta, yegâne somut şeyler bireylermiş gibi görünür. Ancak bir anda bireyler, tabi oldukları ve onlara "şeylerin gücünü" dayatan toplumsal nesnelliğin önünde –piyasa ve onun katı yasaları karşısında– adeta birer soyutlamaya indirgenir.

Gerçekte tek var olan şey, canlı bireyler arasındaki canlı ilişkilerdir, eylem ve olaylardır. Ancak bunlar global bir sonuç, toplumsal bir ortalama vücuda getirir. Bir kere hayat bulan Meta, yaşayan insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri içerir ve sarmalar. Meta kendi yasalarına göre gelişir ve kendi sonuçlarını dayatır. Artık insanlar birbiriyle ilişkiye ancak ürünlerin, metaların, piyasanın ve paranın aracılığıyla girer. İnsan ilişkileri şeyler arasındaki ilişkilerden ibaret olur adeta. Oysa gerçek böyle değildir, veya bu durum ancak kısmen geçerlidir. Aslında, ürünlerin mübadelesi ve para ilişkileri bağlamında, canlı bireylerin gruplar içindeki ilişkileri ve bu grupların arasındaki ilişkiler, şeyler arası ilişkiler olarak tezahür eder. Şeyler ve soyut nicelikler arasındaki bu ilişkiler; grupların (sınıfların) ve rakip bireylerin çelişki ve çatışma içinde olduğu belirli bir üretim tarzı dahilinde, insanlar arası ilişkilerin görünümü ve ifadesinden ibarettir. İnsanların dolaysız ve doğrudan ilişkileri, bunları örten dolaylı ve soyut ilişkilerce sarmalanmıştır. Meta, piyasa ve paranın nesnelliği hem bir görünüm hem bir gerçekliktir. İnsanlardan bağımsız bir nesnellik gibi işler; insanlar (özellikle de ekonomistler) meta ve paranın soyutlamasının nesnelleştirdiği bu ilişkilerin bağımsız bir gerçekliği olduğuna inanma eğilimindedir. "Meta olarak üretildikleri anda emeğin ürünlerine eklemlenen ve sonuç olarak meta üretiminden ayrılması mümkün olmayan bu duruma fetişizm diyorum."

(*Kapital* I, 36) Fetişizm hem toplumsal gerçekliğin belirli bir varoluş tarzı, insan bilincinin ve yaşamının gerçek bir tarzı, hem de insan etkinliğinin bir görünümü, bir yanılsamasıdır. İlkel büyü ve fetişizm, doğanın insan üzerindeki tahakkümünü ve insanın doğa üzerinde gücü olduğu yanılsamasını ifade ediyordu. Ekonomik fetişizmse insanların ürünlerinin insanlar üzerindeki tahakkümünü ve insanın kendi örgütlenmesi ve eseri üzerinde gücü olduğu yanılsamasını ifade eder. Ancak yeni fetişizm ve fetişleştirilmiş yaşam, etnografik bir tasvirden çıkmaz; nesnelliğe ve yaratıcı etkinliğe dair, görünüme ve gerçekliğe dair, somut ve soyuta dair diyalektik teoriden çıkar.

Dolayısıyla değişim değeri ilk olarak tarihsel bir gerçekliğe sahiptir. Belirli dönemler boyunca hâkim ve temel kategori olmuştur: Antikitede, ortaçağda, tüccar ekonomisinde. Modern ekonomiye gelindiğinde artık eskimiştir, bir soyutlamadan ibaret kalmıştır, çünkü aşılmıştır. Buna rağmen, durmaksızın yeniden üretilen temel olmayı, asli "uğrak" olmayı sürdürür. Sürekli meta mübadelesi olmaksızın ne dünya piyasası ne ticari, sanayi veya mali sermaye olabilirdi. Modern toplumla birliktedir ki, ticaret –alım satım– tam anlamıyla genişlemiştir. Beğenelim beğenmeyelim, bireysel etkinlikler bu çerçevede gerçekleşir, bu sınırlara çarpar, temel kategorinin durmaksızın yaratılmasına katkıda bulunur.

Değişim değeri, ikinci olarak da, modern kapitalizme hayat veren ekonomik, tarihsel ve toplumsal sürecin nesnelliğini oluşturur. Ekonomik tarihin temel bir uğrağı olan değişim değeri, üretimin ve ihtiyaçların gelişimine, insan ilişkilerinin genişlemesine eşlik etmiştir. İnsanlar normalde bu durumun ancak dolaylı ve mistifiye edilmiş bir bilincine sahiptir. Piyasayı, kendilerinin üzerine acımasızca ve saldırganca gelen kendi ürünleri olarak görmezler. Mutlak nesnelliğe, toplumsal olguların kör bir gereklilik barındırdığına inanırlar. Buna kader ya da takdiri ilahi derler. Birçok modern insanın, özellikle de ekonomistlerin gözünde, piyasa yasaları birer mutlak

"doğa" yasasıdır. Sermayeye dönüşmek, nesnelerin, malların doğal özelliğidir. Zaman zaman bu insanlar (ekonomistler, yasa koyucular), bilimden çok büyüye yaklaşan kimi yöntemlerle bu yasalara müdahale etmeye girişir: Ekonomik konferanslar, söylevler, gizemli bir takdiri ilahiye atıflar... Oysa ekonomik olguları kavramak demek, bunların nesnel, maddi sürecini incelemek ve aynı zamanda, bu mutlak maddiyatı insanların pratik etkinliğinin tezahürü (praksis denen bütün) olarak görüp, onu olumsuzlayıp yok etmektir. Gerçek içerik ve bu içeriğin hareketi, insanların arasındaki canlı ilişkilerden müteşekkil olduğundan, insanlar ekonomik gereklilikten kurtulabilirler; ilişkilerinin geçici bir doğaya sahip olduğunun bilincine vararak bu ilişkileri aşabilirler; ilişkilerinin getirdiği çelişkileri geçmişte olduğu gibi şimdi de "pratik yoluyla, pratik enerjiyle" çözebilirler.

Ekonomik olguların incelenmesi ampirik değildir; bu inceleme kategorilerin diyalektik hareketine dayanır. Temel ekonomik kategori (yani değişim değeri) gelişir, iç hareketiyle yeni belirlenimler üretir: Soyut emek, para, sermaye. Her bir karmaşık belirlenim, kendi öncüllerinden diyalektik olarak çıkar. Her kategorinin mantıksal ve metodolojik bir rolü bulunur: Verili somut totalitenin, yani modern dünyanın zihinde canlandırılmasını sağlayan açıklayıcı bütündeki yerini alır. Aynı zamanda her kategori bir döneme tekabül eder ve söz konusu dönemin genel tarihsel özellikleri –olayların ve gelişmelerin çerçevesi– dönemin temel kategorisinden çıkarsanabilir. Bu teorik çıkarsama, belgeler, tanıklıklar ve olaylara dayanan ampirik araştırmayla da uyum içinde olmalıdır. Tüccar ekonomisi döneminden sonra, ticari kapitalizm dönemi, sanayi kapitalizm ve finansal kapitalizm dönemleri gelmiştir. Bu dönemlerin her biri somut bir totalitedir; birbirlerine zincirlenir, iç içe geçer ve birbirlerini aşarlar. Her bir kategoriye ekonomik nesnelliğin yeni bir aşaması, hem daha gerçek hem daha aldatıcı olan bir nesnellik tekabül eder: Daha

gerçektir, çünkü insanları daha vahşi bir biçimde tahakküm altına alır; ve daha sahtedir, çünkü insanların gerçek ilişkilerine fetişizm maskesini geçirir. Para ve sermaye, metadan bile daha şiddetli bir biçimde, insan ilişkilerinin üstüne çöker; oysa bunlar sadece insan ilişkilerinin ifadesi ve tezahüründen ibarettir. Marx, (*Kapital*'in son bölümü olarak kurguladığı çalışmalardan oluşan ve ölümünden sonra derlenen) *Artık-değer Teorileri*'nin sonuç bölümünde şöyle yazar: "Sermayenin faiz üretmesiyle birlikte, otomatik bir fetişe varılır; para para üretir. Geçmişten hiçbir iz kalmaz, toplumsal ilişki artık şeyin kendisiyle ilişkisinden ibaret olur..."

Böylelikle sermaye insan ilişkilerinin karşısına "nesnel, yabancı, özerk bir koşul" gibi dikilir. "Canlı ilişkiyi kapsayan bir şey, hem gerçek hem gerçek dışı bir şey olur... Gerçekliğinin biçimi budur." Bu biçimde gelişir, toplumsal olarak var olur, nesnel sonuçlarını üretir.

Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal sürecin birbirinden ayrılamaz iki veçhesi bulunur. Bir yandan üretici güçlerin büyümesi, ekonomik ve tarihsel determinizm, ya da katı nesnelliktir. Ancak bu nesnellik tek başına yetmez. En yüksek nesnellik bu değil, insanın yaşayan etkinliği, bilinçli bir biçimde insanı yaratan etkinliktir. Fetişistler gibi saf olmayalım: Bu katı nesnellik sadece belirlenimin tek bir yüzüdür. En nesnel olan aynı zamanda en soyut olandır, en gerçekdışı görünümüdür. Aynı derecede geçerli ve gerçek olan ikinci açıdansa, toplumsal süreç yaşayan insanın yabancılaşmasıdır. Fetişizmin ekonomi teorisi, yabancılaşma ve bireyin "şeyleşmesi" konusundaki felsefi teoriyi alıp daha yüksek bir düzeye taşır, belirtik kılar. Bireyin etkinliği –etkinliğinin ürünü– ona öteki olarak, kendisinin olumsuzlanması olarak görünür. Eyleyen insan gerçeğin ve tarihin pozitif öğesidir, kendi kendisinin temelidir. Onun haricindekiler bir soyutlamadan ibarettir. İnsanın etkinliğinin yabancılaşmasıyla bir kurmaca hayat bulur. İnsanlar tarihlerini kendileri yapar. Ta-

rihsel gerçeklik ancak görünüşte insanların dışında olabilir, oluşun gizemli öznesi olan bir tarihsel, ekonomik veya toplumsal madde gibi görünebilir. Oluşun asıl öznesiyse canlı, yaşayan insandır. Ama onun etrafında, onun üstünde, soyutlamalar garip bir varlığa, gizemli bir etkiye kavuşur; fetişler ona hükmeder.

Marx ekonomi çalışmalarına "ekonomi politiğin eleştirisi"yle başlamıştır. Onun derin düşüncesini anlamak için, bu "eleştiri" kelimesinin tam anlamını kavramak gerekir. Ekonomi politik, aynen din gibi eleştirilmeli ve aşılmalıdır. *Toplumsal gizem* fetişist ve dini bir doğaya sahiptir. Ekonomi politik, insanın üçlü yabancılaşmasıdır: Ekonomistlerin insan ilişkilerinin anlık sonuçlarını birer sonsuz kategori ve doğa yasası gibi görmesi anlamında; insanların dışında olan bir nesnenin bilimi olarak; ekonomik gerçeklik ve kader olarak. Bu yabancılaşma gerçektir, gerçek insanları etkiler; ama aslında yine onların bir tezahürü, dış görünüşüdür – kendi özlerinin yabancılaşmış halidir. İnsan ilişkileri çelişki içerdiği sürece (yani insanlar sınıflara bölünmüş olduğu sürece), bu çelişkinin çözümü, etkinliğin ve bilincin ulaşamayacağı bir noktada duran dışsal bir şey olarak, ekonomik mekanizmalar, devletler ve kurumlar, ideolojiler olarak görünecektir.

"Tözsel yaşamın üzerindeki örtüyü çekip almak gerek" demişti Hegel; bu programı gerçekleştirecek olansa Marx'tı. Tözsel yabancılaşma –şeyleşme– yaşayan, canlı insanları hiçe sayar. Ancak insanlar da yabancılaşmayı hiçe sayar. Bilgi ve eylem fetişizmin karanlık bulutlarını dağıtır ve onu yaratan koşulları aşar. Marksizm asla yegâne gerçekliğin ekonomi olduğunu veya mutlak bir ekonomik gereklilik olduğunu savunmaz. Aksine ekonomik kaderin göreli ve geçici olduğunu vurgular; onun kaderi, insanların kendi imkânlarının bilincine varmasıyla birlikte, aşılmaktır; bu aşma eylemi, bu dönemin temel, sonsuz derecede yaratıcı edimi olacaktır.

Tarih süreci, bu soyut-somut, çelişkili bir gelişim izler. Değişim değeri ile kullanım değeri arasındaki basit ayrımla beraber, üretim

de tüketimden ayrılır; ekonomik sürecin bu iki öğesi birbirinden uzaklaşıp çelişkiye girer. Değerin ikiye yarılması, ekonomik krizlerin en dolaysız ve basit nedenidir; varlığı bile ekonomik kriz olasılığına işaret eder. Kapitalist üretim tarzı özellikle çelişkilidir, çünkü "üretici güçlerin mutlak gelişimi yönündeki eğilim, sermayenin devindiği özgül üretim koşullarıyla her zaman çelişki halindedir." (*Kapital* III, s. 240) Üretici güç (yani göreli aşırı üretim) ile tüketim gücü arasındaki, üretim tarzı ile üretimin toplumsal koşulları arasındaki çelişki, ekonomik kriz şeklinde tezahür eder. "Bölüşüm ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki ve çatışkı iyice şiddetlenince kriz anı gelir." Ekonomik kriz diyalektiktir. "Normalde" üretici güçlerin –şeylerin ve insanların– yok olmasına yol açar. Böylelikle, uzunca bir yıkım ve altüst oluş döneminin ardından, tüketim gücü ile üretim gücü arasındaki orantıyı tekrar kurar. Ancak ondan sonradır ki, ekonomik canlılık geri döner, sermayenin genişleyen yeniden üretimi ve birikimi tekrar başlar. Ekonomik kriz, büyük üretim araçlarında özel mülkiyetin hüküm sürdüğü bu toplumun hem iç çelişkisinin hem de iç birliğinin bir ifadesidir. Dengeyi otomatik ve acımasız bir biçimde geri getirir. Dolayısıyla bu sistem içinde hem normaldir hem normalleştiricidir. Sistemin bağrındaki "şeylerin gücü"nü temsil eder; dönemsel olarak –her seferinde daha uzun ve daha derin– bir doğal afet gibi çöker. Sistemi sarsarak temizler ve kurtarır. Ancak sistemi ekonomik kriz değil ancak insanların iradesi yok edebilir...

Günümüzdeki toplumsal koşulların karakterini veren, mülkiyetin diyalektik dönüşümüdür. Başlangıçta mülkiyet hakkının temelinde kişisel çalışma ve bu çalışmanın ürününün mülk edinilmesi vardı. Bugünse, üretim araçlarına sahip olanların artık-değere –yani karşılığı ödenmeyen çalışma süresine– el koyması olarak karşımıza çıkıyor. Günümüzdeki mülkiyet kişisel çalışma üzerine kurulu özel mülkiyetin olumsuzlanmasıdır. Ama zorunlu olarak kendi olumsuz-

lanmasını –olumsuzlamanın olumsuzlanmasını– doğurur; ancak bu olumsuzlama "emekçinin özel mülkiyetini geri getirmez, kapitalist dönemin kazanımları üzerine kurulu bir bireysel mülkiyet biçimi yaratır: Emeğin kendi ürettiği üretim araçlarının kolektif mülkiyeti ve işbirliğidir bu." (*Kapital* I, s. 691)

Eyleyen insan, doğal ve nesnel birey, öznel açıdan da çelişkili bir süreçten geçer. Yabancılaşma sabit ve kesintisiz bir yanılsama değildir. Birey kendine yabancılaşır, ama aynı zamanda gelişir. Yabancılaşma, nesnel ve elle tutulur bir etkinliğin hem gerçek hem yanılsamalı nesnelleşmesidir. Bu etkinliğin gelişiminin, yani insanların artan gücünün ve bilincinin bir uğrağıdır. Canlı birey, aslında kendi güçleri olan, kendi nesnel içeriği olan dış güçlerle karşı karşıya gelir. Bunların dışsallığını aşarak, bunları entegre ederek, kendi tam gelişimini gerçekleştirir. Zenginlik ve yoksunluk –dinî bir bilinç ve kötü bir dünyevi bilinç, soyut kültür ve kültür yoksunluğu, devlet ve fiili baskı– geçmişte ve günümüzde insani gerçekliği parçalayan temel çelişkilerdir. Ancak zenginlik kendinde iyidir; malların ve arzuların bolluğu varoluşun içini doldurur; devlet örgütleyici bir güçtür; kültür, bilincin ve yaşamın en yüksek biçimidir. Dolayısıyla fetişlerin bir içeriği vardır. Fetişizm biçime dairdir; onu aşmak demek, biçimi içerikten ayrıştırmak, ikisi arasındaki çelişkiyi aşmak ve yeniden içeriği insanların somut yaşamına entegre etmek demektir. Özgür –ve toplumsal içeriğin bilincinde olan– bireylerin özgür ortaklığına, zenginliklerin verdiği hazzı, örgütleyici bir gücü, kültürü, cemaat hissini entegre etmek gerekir.

ÖĞRETİNİN BİRLİĞİ

1844 Elyazması ve *Alman İdeolojisi*'nin kısa süre önce yayımlanması, Marksist düşünceye, bu düşüncenin oluşumuna ve hedeflerine yepyeni bir ışık tuttu.

Söz konusu metinlerde Marx'ın hümanizminin ilk defa karşımıza çıktığı söylenemez; bu hümanizm zaten *Kutsal Aile*, *Yahudi Meselesi* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden biliniyordu. Bu metinlerin gösterdiği şey, Marx'ın düşüncesinin gelişiminin –ekonomik teorinin– somut hümanizmi yok etmek yerine belirtik kıldığı ve zenginleştirdiğidir.

Diyalektik materyalizmin gelişmesi ve şekillenmesi diyalektik bir biçimde olmuştur. Hegelci mantıktan yola çıkan Marksist düşünce, ilk başta materyalizm adına –yani tutarlı bir ampirizm adına– bu mantığı olumsuzlamıştır. Canlı kanlı, doğal (maddi) insanın keşfi, bu gelişimin ilk uğrağı olmuştu. Bu keşif Hegelci düşünceyle, kendine soyut bir nesne inşa eden bu soyut yöntemle bağdaşmaz görünüyordu. Fakat yine de bu hümanizm, doğa bilimlerinin ilk sonuçları temelinde gelişen XVIII. yüzyıl materyalizmini aşıyordu; Hegelci yabancılaşma teorisini içeriyordu; yabancılaşmaya belirleyici bir önem atfediyor, onda hem iyi hem kötü bir taraf görüyor, yaratıcı bir süreç olduğunu tespit ediyordu. *1844 Elyazması*'ndaki yabancılaşma teorisi, Feuerbach'ın natüralizminden çok Hegelci rasyonalizme yakındır. Buna karşın, eylem ve pratik adına spekülatif felsefenin aşılmasını gerektirir; pratik hem başlangıç hem son olarak kavranır – her düşüncenin kökeni ve her çözümün kaynağıdır, yaşayan insan ile doğası arasındaki temel ilişkidir. Önemi ilk önce Engels tarafından kavranmış olan ekonominin eleştirel analizi, toplumsal pratiğin analizi yani insanların kendi aralarındaki ve doğayla aralarındaki somut ilişkilerin analizi anlamına gelir ve doğal bir biçimde hümanizmle bütünleşir. En acil insani meseleleri teşkil eden ekonomik meselelerin pratik yani siyasi çözümler gerektirdiği görülür: Siyaset, toplumsal pratiğin en üst kertesi, toplumsal ilişkiler üzerinde bilinçli eylemde bulunmanın biricik yoludur.

Hümanizm derinleştikçe, barındırdığı diyalektik öğeler açığa çıkar: Tarihsel çelişkilerin ve ekonomik kategorilerin diyalektiği, "şey-

leşme" ya da yabancılaşmanın diyalektiği. Ekonomiyi ele alan tarihsel materyalizm bilimi, diyalektik yöntemle bütünleşir. Böylelikle daha üst bir düzeye yükselen tarihsel materyalizm, bilimsel diyalektik denen genel yöntemin belirli bir alana uygulanması olarak karşımıza çıkar artık. İlk başta Marx tarafından olumsuzlanmış olan diyalektik, daha derinleşmiş bir materyalizmle tekrar buluşur. Diyalektik de böylece Hegelciliğin içindeki donmuş biçiminden kurtulmuştur. Nesneden bağımsız, mutlak yöntem olmaktan çıkıp nesnenin incelenmesi ve sergilenmesinin bilimsel yöntemi haline gelir; gerçek içerikle birleşerek kendi hakikatini bulur.

Başka bir ifadeyle:

1) Materyalist diyalektik alenen içeriğe öncelik tanır. İçeriğin biçime önceliği, materyalizmin bir tanımından ibarettir aslında; özünde materyalizm, (*a priori* tanımlanıp tüketilmek yerine, içerik olarak görülen ve yaşantılanan) varlığın düşünceyi belirlediğini vurgular;

2) Materyalist diyalektik bu içeriğin hareketinin analizi, buradan hareketle de total hareketin yeniden yapılandırılmasıdır. Dolayısıyla her derecenin ve her somut totalitenin incelenmesine dair, –her orijinal tarihsel durumun incelenmesine dair– bir yöntemdir. Aynı zamanda da, total hareketin kavranması görevine soyunan bir sentez yöntemidir. Materyalist diyalektik aksiyomlar, sabitlikler ya da değişmezlikler değil gelişim yasaları verir;

3) Bu biçimde kavranan diyalektik yöntem tarihsel ve sosyolojik nesneyi kurarken, bir yandan da kendi özgül tarihsel ve sosyolojik nesnelliğini tespit eder. Tarihi brüt bir nesnellik olarak kavramak, bireysel düşüncenin, herhangi bir kavramın veya söylemin gerçekleştiremeyeceği bir çabadır; böylesi bir nesnelliğin kasvetli ve ezici bir niteliği olurdu; belki uzun uzadıya tasvir edilebilirdi ama açıklayıcı bir analize veya verimli bir çabaya olanak tanımazdı. Aynı şekilde, nesnesi ve nesnelliği olmayan bilim de olamaz; bir bilim olmaya yeltenen her tarihsel ve sosyolojik teori, nesnesinin gerçekliğini or-

taya koymalı ve bu nesneyi ele almasını sağlayacak yöntemi tanımlamalıdır. Diyalektik materyalizm, bilimsel düşüncenin bu iki isterine yanıt verir. Ekonomik nesnelliği mutlaklaştırmadan ortaya koyar; tarihin nesnel gerçekliğini insanların bağımsız gerçekliği olarak ortaya koyar, ama aynı anda da onu aşmaya girişir. Bu sayede, oluşun çerçevesine ve yapısına yaşayan insanları –eylemleri, çıkarları ve amaçları ve çıkarsızlığı, olayları ve tesadüfleri– katar. Tutarlı, fakat bir o kadar çok yönlü ve dramatik bir totaliteyi inceler.

Dolayısıyla, biri diğerini dışlamaksızın, hem bir bilim hem de bir felsefe –hem nedensel bir analiz hem genel bir vizyon – hem bir bilgi hem yaşama dair bir tavır– hem mevcut dünyanın bilincine varma hem de bu dünyayı dönüştürme iradesi değil midir?

Hegelci diyalektiğin –yani rasyonalizmin ve idealizmin– içeriği ve hareketi diyalektik materyalizmde tekrar ele alınır. Bir anlamda diyalektik materyalizm Hegelcilikten daha Hegelcidir. Spekülatif diyalektik çerçevesinde diyalektiğin birçok anlamı vardı ve bunlar birbiriyle bağdaşmıyordu. İçeriğin analizi anlamına gelen diyalektik, *a priori* tasarım anlamındaki diyalektiği dışlıyordu; bunların ikisi de yabancılaşma teorisiyle uyuşmuyordu. Hegel total ve *a priori* bir nesne (yani mutlak bilgi ya da sistemi) ortaya koyarak içeriği, oluşu, öznelliği ve canlı olumsuzlamaları hiçe sayıyordu. Diyalektik materyalizmse diyalektik düşüncenin iç birliğini yeniden kurar. Hegel'in Düşünce'ye, bilgiye, dine, devlete atfettiği belirlenimleri dağıtır. Her tür spekülatif tasarımı, her tür metafizik sentezi reddeder. Böylelikle diyalektiğin değişik anlamları birbiriyle bağdaşmakla kalmaz, birbirini tamamlar. Diyalektik yöntem, tarihsel gelişimin incelenmesinden çıkan özettir: Gerçek insanın kendi oluşu, gelişimi ve canlı içeriği konusunda edinebileceği en yüksek bilinçtir. Kategoriler ve kavramlar gerçek içeriğin işlenmesi, somut varoluşun özgüllüklerinden meydana gelen uçsuz bucaksız kitlenin sadeleştirilmesidir. Böylelikle yöntem, genel oluşma sürecinin ve her tür gelişimin evrensel ya-

salarının ifadesidir; bu soyut yasalar her bir somut içerikte özgül bir biçim alır. Yöntem, temel kategorilerin mantıksal olarak zincirlenmesinden hareket eder; zaten oluşun kısaltılmış birer ifadesi olan kategorilerin zincirlenmesi bize oluşun resmini verir. Bu yöntem özgüllüklerin ve tekil durumların, orijinal alanların ve içeriklerin analizine olanak tanır. Biçimin (ekonomik, sosyal, politik, ideolojik), içerikle (yani insanın gerek doğa gerek kendi eserleri üzerindeki gerçek ve olası gücüyle) uyum değil çelişki içinde olduğu bir dünyanın dönüştürülmesine yol gösteren bir yöntemdir.

Öyleyse Üçüncü Terim, yaşamın ortaya koyduğu meselelerin, pratikten doğan ve pratikte yaşanan çelişki ve çatışmaların pratik çözümüdür. Aşma edimi, felsefi tinin salt zamansallığında değil, eylemin hareketinde konumlanır. Çelişkinin olduğu yerde, çelişkinin terimlerini dönüştüren ve bunları aşarak çelişkiye de nokta koyan bir çözüm ortaya çıkabilir; ama bu asla bir zorunluluk değildir. Bu çözümü tespit etmek analize, ortaya çıkarmak deneyime, gerçekleştirmekse eyleme düşer. Bazen çözüm olmaz: Çöküş sürecindeki Roma dünyasının ekonomik ve politik çelişkilerine son verecek hiçbir toplumsal grup çıkmamıştı...

Çelişkili terimler arasındaki ilişki böylelikle statik bir ilişki olmaktan çıkar. Artık önce mantık tarafından tanımlanıp sonra da şeylerin içinde bulunan ya da aşkın mutlak adına olumsuzlanan bir ilişki değildir söz konusu olan: Canlı, deneyimlerle yaşantılanan bir ilişkidir eldeki. Çelişkili terimlerin birbirini karşılıklı belirlemesi konusunda Hegel'in sunduğu örneklerin birçoğu (*summum jus, summum injuria* – Doğu'ya giden yol aynı zamanda Batı'ya giden yoldur vs) yetersiz hale gelir. Eldeki terimler birer enerji, birer edimdir. Çelişkili terimlerin birliği sadece bir iç bölünme ya da kavramsal iç içe geçmişlik değildir; bu birlik bir mücadeledir, ancak birbirine göre tanımlanan, ancak birbirine karşıtlık içinde var olan enerjilerin dramatik ilişkisidir. Köle ve efendisini düşünelim; ya da farklı hayvan

türlerini. Mücadele denen trajik ilişkinin içinde çelişkili terimler birbirlerini karşılıklı olarak üretir ve var eder – ta ki içlerinden birinin zaferiyle gelen aşma sürecine ya da ikisinin birden yok oluşuna dek. Çelişki, bütün nesnelliğiyle ele alınırsa, hareket halinde olduğu görülür; mantıksal ilişki bunun ancak soyut bir ifadesi olabilir. Aşma eylem ve hayattır; ötekisini dönüştürerek aşan gücün, kendi kendisini dönüştüren, içeriği daha üst bir düzeye taşıyan gücün zaferidir.

İnsan meselesi –ya da daha açarsak, modern toplum meselesi, "toplumsal gizem" ve bu toplumsal gizemin aşılması meselesi– diyalektik materyalizm için merkezi önemdedir; ki diyalektik materyalizm de bu toplumun içinde, bu toplumun gerçekliğinin, çokbiçimli çelişkilerinin ve barındırdığı olanakların bilimsel ifadesi olarak ortaya çıkmıştır.

Ancak analizin modern sanayi toplumuna ışık tutabilmesi için, daha eski toplumlara da dönmesi gerekir; analiz bu toplumları mevcut somut totaliteyle ilişkileri içinde tespit eder, onları birer aşılmış orijinal totalite olarak, yani yegâne kavranabilir ve tespit edilebilir tarihsel gerçeklik çerçevesinde konumlandırır. Geçmişteki özgül biçimlerin içinde, örneğin Marx'ın "insanın insan tarafından sömürülmesi" dediği Efendi ve Köle ilişkisi gibi belirli ilişkiler ya da Fetişizm örneğindeki gibi belirli düşünce ve toplumsal varoluş tipleri görür. Bu nedenle diyalektik materyalizmin sahası bugünle sınırlanamaz. Bütün sosyolojiye yayılır. Ancak bizim için Doğa ancak deneyimin ve insan pratiğinin içindeki içerik olarak vardır. Diyalektik analiz her içerik için geçerlidir; her oluşumun öğeleri ile uğrakları arasındaki bağlantıyı ifade eder. Dolayısıyla fiziksel, biyolojik vs deneysel bilgileri içererek ve kendini bunlarla doğrulayarak, doğanın bağrında, karmaşık ama incelenebilir oluşma sürecinin içinde, nitelik ve niceliği, niceliğin niteliğe dönüşümlerini, karşılıklı eylemleri, kutupsallıkları ve süreksizlikleri keşfeder.

Doğa bilimleri özgüldür. Doğal, fiziksel, biyolojik vs kutupsallıkları ve zıtlıkları bulup incelerler. "Kavram kurnazlığı"na başvurup, nicelikler dolayımıyla nitelikleri inceler ve değiştirirler – bu zıtlıkları aşmayı asla başaramasalar bile. Sosyal bilim ise aksine, zıtlıkları, onları aşabilmek için inceler. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler birbirinden ayrı yöntemler ve amaçlar çerçevesinde, özgül bir biçimde yaratıcıdır. Ancak insan gerçekliğinin yasaları Doğa yasalarından mutlak anlamda farklı olamaz. Dolayısıyla mantıksal kategorilerin diyalektik zincirlenmesi evrensel bir değere sahip olabilir. Marx bu yola (diyalektik yöntemin ekonomik uygulanmasında olduğu gibi) ancak ve ancak çok ihtiyatlı bir biçimde adım atmıştır. Ama *Kapital* (bkz. cilt I, s. 257) tam da, Marksist düşüncede somut diyalektiğin Doğa'ya uzanmasına işaret eder; Engels bu çabayı *Doğa'nın Diyalektiği*'nde devam ettirir. Bu dönemdeki (1873-1874) yazışmaları, Engels'in girişimlerinin Marx tarafından yakından takip edilip onaylandığını gösterir.

Böylelikle diyalektik materyalizm evrenselleşir ve gerçek felsefi çapına kavuşur: Dünyanın genel bir kavranışı, bir "Weltanschauung", yani bir yenilenmiş felsefe haline gelir.

Evrenin bağrındaki karşılıklı bağlılık (Zusammenhang), materyalist diyalektikçinin gözünde biçimden yoksun bir karmaşa ya da yapısız bir kaos değildir. Ancak Hegel'den sonra spekülatif düşüncenin gerilemesiyle birlikte, oluşun belirlenimleri birbirinden koparılmış ve yapısal öğeleri gözden düşmüştür: Nicelik, süreksizlik, göreli hiçlik gibi. Diyalektik materyalizm, insan düşüncesini bu karmaşa ve tekyönlülük eğilimlerinden kurtarır. Dünyanın totalitesi, Doğa'nın sonsuzluğu ve sonluluğu tespit edilebilir bir yapıya sahiptir; bunların hareketlerini buyurgan bir tine atıfta bulunmadan da açıklayabiliriz. Düzen ve yapı; çelişkiler ve çözümlerin, yıkım ve yaratımın, aşma ve imhanın, tesadüflerin ve zorunlulukların, altüst oluşların ve içe kıvrılmaların bütününden ve karşılıklı etkisinden

doğar. Düzen oluşumun içinden çıkar; hareketin yapısı hareketten ayrılamaz; göreli düzensizlik yeni bir düzeni hazırlar ve dışavurur...

Her gerçeklik bir totalitedir: Bir ve çoktur, dağınık ve tutarlıdır, gelecek yani hedef itibariyle ucu açıktır. "Uğrakları" arasında ne salt dışsal bir ereklilik ne salt içsel bir ereklilik –ne bir armoni, ne de mekanik şoklar– var olabilir. Bir totalitenin bağrındaki, içerilerek aşılmış, birbirini sınırlayan ama aynı zamanda birbirini belirleyen öğeler, birbirinin "erek"idir. Ereklilik olmaksızın erek olabilir. Her uğrak başka uğrakları, kendi geçmişinden gelen kimi veçheleri ve öğeleri barındırır. Böylelikle de gerçeklik düşüncenin sınırlarından taşar; bizi derinleşmeye, özellikle de ereklilik, nedensellik, özdeşlik ilkelerimizi sürekli gözden geçirip derinleştirmeye zorlar. Varlık, varlığa dair bilincimizi belirler ve düşüncemizin varlığı da kendi düşüncemiz üzerinde akıl yürütme şeklimizi belirler. Gerçeklik Doğa'dır, verili içeriktir; praksis temelinde ilerleyen, giderek daha esnekleşen ve daha derinlere nüfuz eden ve bir matematiksel limit gibi (asla ulaşamadan yakınlaşarak) mutlak bilgiye, Düşünce'ye meyleden düşünce, bu gerçekliği sonsuz zenginliği içinde kavrayabilir.

Diyalektik, asla tinin iç hareketi değildir; tinden daha gerçektir, çünkü bizzat varlığın içinde mevcuttur. Kendisini tine dayatır. Önce en basit ve en soyut hareketi, yani çıplak düşüncenin hareketini inceleriz; böylelikle en genel kategorileri ve bunların birbirine zincirlenişini keşfederiz. Bunun ardından, bu hareketi mevcut içeriğin, somutun hareketiyle bağlantılandırmamız gerekir; böylelikle içeriğin ve varlığın hareketinin, diyalektik yasalarda ifade edildiği zaman gözümüzde aydınlığa kavuştuğunun bilincine varırız. Düşüncedeki çelişkiler sadece düşünceden, örneğin düşüncenin yetersizliğinden ya da tutarsızlıklarından kaynaklanmaz; bu çelişkiler aynı zamanda içerikten de kaynaklanır. Bu çelişkilerin zincirlenmesi, içeriğin total hareketinin ifadesi olmaya yaklaşır ve onu bilinç ve düşünüm düzeyine yükseltir.

Diyalektik mantığın bilgiyi kısıtladığı düşünülemez. Aksine, araştırmalar bilgiye yeni dinamikler taşır. Düşüncenin hareketi olan diyalektik, ancak hareket halindeki düşünce olduğu zaman hakikidir. Oluşma sürecinin ve bunun yasalarının, ya da bilgi teorisinin, ya da somut mantığın genel teorisi olarak ifade edebileceğimiz diyalektik materyalizm ancak bir araştırma ve eylem aracı olabilir, asla dogma olamaz. İnsanın varoluşunun iki öğesi olan varlığı ve bilinci tanımlamaz, konumlandırır. Onları bir hiyerarşiye yerleştirir; aslen varlık (doğa) öncelikli olduğu halde insanın gözünde asli olan bilinçtir; daha sonra ortaya çıkmış olan öğeye, insan tarafından ve insanın gözünde daha üst bir değer atfedilmiştir. Bir öğreti olarak diyalektik materyalizmin eksiksiz bir tanımı verilemez. Diyalektik materyalizm daha ziyade negatif biçimde tanımlanır; insan varoluşunu gerek dışsal varoluşa tabi kılarak dışarıdan, gerekse tekyönlü bir öğeye ya da ayrıcalıklı ve belirleyici kabul edilen kısmi bir deneyime indirgeyerek içeriden sınırlandıran öğretilerin karşısına çıkarılır. Diyalektik materyalizm, düşüncenin ve varlığın karşılıklı uyumunun bir düşünceye indirgenemeyeceğini, bunun somutta, yani yaşamın içinde, düşüncenin varlık üzerindeki somut gücü şeklinde elde edilmesi gerektiğini vurgular.

Diyalektik düşünce, gerek Marx ve Engels'in çalışmalarında, gerek onlardan sonra, durmaksızın gelişmiş ve yeni veçhelere kavuşmuştur.[7] Her hakikat, analizin ve düşüncenin belirli bir aşamasına, belirli bir toplumsal içeriğe bağlıdır. Hakikatini muhafaza etmesinin tek yolu aşılmaktır. Durmaksızın hem içeriğe dair bilincimizi derinleştirmek hem de içeriği genişletmek gerekir. Geçmişte olduğu gibi bugün de, bilginin sınırlarının kaynağı içeriğin ve toplumsal biçimin sınırları olmuştur. Diyalektik materyalizm de dahil her öğreti, genel insan düşüncesine değil insanın içinde bulunduğu uğrağa ait olan bu sınır içerisinde hareket eder. Düşünce, kendi diyalektik doğasının bilincine vardığı anda, fikirlerin diyalektik hareketi içindeki

hangi öğelerin gerçek içerikten geldiğini, hangilerinin düşüncenin mevcut biçiminden geldiğini çok dikkatli bir biçimde ayırt etmelidir. Diyalektik materyalist bir sergileme, ne bilginin ilerlemesine son noktayı koymak iddiasındadır, ne de tamamlanmış bir totalite sunup geçmiş sistemleri bunun silik birer kopyası olarak görmemiz gerektigini savunur. Ancak, modern dönemde insanın gücünün ve insan meselesinin bilincine varılmasıyla birlikte, düşüncenin tabi olduğu sınırların niteliği değişmiştir. Diyalektik materyalizmin ortaya koyduğu hiçbir ifade nihai olamaz; ama bu ifadelerin birbiriyle çatışmak ve bağdaşmamak yerine, sürekli bir aşma süreci içerisinde, açık bir totalite çerçevesinde entegre olmaları gerekir; ve bu da ancak, somut insanın karşısına çıkan problemlere birer çözüm ifade ettikleri ölçüde mümkündür.

Belirli bir gerçekliğin total hareketle ilişkisi, insan söz konusu olduğunda, bir Problem biçimini alır. Oluşma süreci düşünceyi ve etkinliği tetiklediğinde, bunları yeni öğeleri hesaba katmak zorunda bırakarak yönlendirdiğinde, problem mevcuttur; aynı anda Çözüm de, gerçekliğe adım atma ve gerçekleştirici bilinci ve eylemi üstlenme noktasındadır. İnsanlığın ancak çözebileceği problemleri ortaya atması sözünün anlamı da budur. Aşma süreci içinde çelişkilerin çözülmesi bu sayede tamamen pratik bir anlama kavuşur.

Çözüm –Üçüncü Terim–, tinin bakış açısından şeylerin görünümü değildir. Ne şeylerle kurulan pratik temasın yerini ne de içeriğin hareketleri ve gerekleriyle etkili bir bağlantı kurmanın yerini tutacak bir şey vardır.

İnsan söz konusu olduğunda, yaratıcı enerji Praksis olarak, yani insanların total etkinliği, eylem ve düşünce, maddi emek ve bilgi olarak tezahür eder. Praksis iki kere yaratıcıdır: Hem gerçekliklerle temas, yani bilgi anlamında, hem de icat, keşif anlamında. Diyalektik materyalizm, hem tinin tüm etkinliğini olmuş bitmiş olayların bilgisini edinme işine indirgeyen öğretileri hem de tinin kendini

boşluğa bırakıp mistik keşiflerde bulunması gerektiğine inanan öğretileri aşma çabasındadır. Ancak tekyönlü bir perspektiften bakanlar, deneyim ve aklın, zekâ ve sezginin, bilgi ve yaratımın birbirine zıt olduğunu düşünebilir.

Praksis, diyalektik materyalizmin hem çıkış hem varış noktasıdır. Bu kelime, gündelik dilde "gerçek hayat" denen şeyi, yani spekülatif tinin yaşamından çok daha dramatik ve şiirsel olan yaşamı ifade eder. Diyalektik materyalizmin amacı, yalnız ve yalnız, Praksis'i –hayatın gerçek içeriğini– berrak bir ifadeye kavuşturmak ve bununla beraber mevcut Praksis'i bilinçli, tutarlı ve özgür bir toplumsal pratiğe dönüştürmektir. Teorik amaç ile pratik amaç –yani bilgi ile yaratıcı eylem– birbirinden ayrılamaz.

Hegel'e göre, düşüncenin ve sistemin sonsuzluğunda daha aşağı ve daha üst uğraklar bir arada bulunur. Zaman, tarih, özgürlük böylece bir kez daha gerçekdışı hale gelip, hukuk, ahlak ve bilincin bütün yerleşik biçimlerinin yanında hizaya girerler. Diyalektik materyalizmdeyse, negativitenin pozitif ve dinamik karakteri çok daha derindir. Bir çelişkinin ardından gelen zafer olarak Üçüncü Terim, içeriği çelişkiden geri alır ve dönüştürür; Hegelci sentez kavramının o muhafazakâr törenselliğini içermez. Ancak bu şekilde gerçek hareket, dramatik tarih ve eylem, yaratım ve gelişim, özgürleşme ve özgürlük var olabilir. Düz çizgi halindeki oluş şeması fazla basittir, Hegel'deki üçgen şemaysa aşırı mekanik. Diyalektik materyalizmdeyse, statik bir zaman tasarımının yerine canlı ve elle tutulur bir ardışıklık kavramı, ortadan kaldıran ve yaratan bir eylem kavramı geçer. Böylelikle insan tamamen berrak bir biçimde, aşma ve gelişme hedefini önüne koyabilir.

Son olarak, Hegel'e göre düşünce ve tinin gelişiyor gibi görünmesinin tek nedeni bunların en baştan beri var olmasıdır. Tarih adeta kötü bir şaka şeklini alır. Oluş eninde sonunda gelip tinsel bir oluşma ilkesine indirgenir. Bu durumda oluşum tekrardan, absürd

bir görüntüden ibarettir. Bilincin maruz kaldığı sınavlar ve ıstıraplar, ritüel ve büyüsel bir etki yaratıp içimizde mutlak Tin'i yeşertir. Ancak bu Hegelci tin kavramı hep narsisist ve tekil kalır. Somut varlıkları ve dünyanın dramatik hareketini, kendi kendine düşünerek keşfeder.

Diyalektik materyalizme göre insanlar total bir çözüm arayabilirler ve aramalıdırlar da. İnsanın en baştan beri, metafizik bir biçimde mevcut olduğu kabul edilmez. Oyun henüz kazanılmamıştır: İnsanların her şeyi yitirmesi de pekâlâ mümkündür. Aşma süreci geri döndürülemez değildir... Zaten tam da bu nedenle İnsan ve Tin meselesi son derece trajik bir anlama kavuşur; bu anlamı duyumsayanların yalnızlıktan çıkıp hakiki bir tinsel cemaate dahil olması gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM:
İNSANIN ÜRETİMİ

"Doğal bir varlık olarak insan verilidir," diye yazar *1844 Elyazması*'nda. Dolayısıyla insanın "üretim"inin başlangıç noktası biyolojik ve maddi doğadır –içerdiği bütün bilinmez ve trajik öğelerle beraber. Her ne kadar dönüşüm geçirmiş olsa da mevcut olan bu doğa, insan yaşamının içeriğinde sürekli karşımıza çıkar. Doğa, yani varlık şiirsel, plastik veya bilimsel biçimlerde araştırılabilir ve ifade edilebilir. Doğanın bir tanımı verilebilse, hem sanat hem bilim gereksiz hale gelir, özerklikleri de hareketleri de ortadan kalkardı; bu tür bir tanım metafizik bir soyutlamadan ibaret olurdu. Modern bilinç yeni yeni duyumsamaya başlıyor, doğal "yaşama isteği"nin derinliğini, kontrastlarını ve muğlaklıklarını – saldırganlık ve sempatinin iç içe geçmişliğini, muhteşem güçlerini ve durgunluklarını, yıkıcı öfkelerini ve hazzını. Akıl'ın, içini boşaltmadan örgütlemesi ve yatıştırması gereken bu biyolojik enerjiler ne barındırıyor? Bu enerjiler belki, geçmişte Hegel'in ve embriyologların inandığı gibi, organik yaşamın bütün geçmişini barındırıyor; şüphesiz ki bu enerjiler aynı

zamanda, inorganik ve organik öğeleri derinlemesine dönüştürüyor; öyle ki, insan içgüdüleri hayvanlarınkine tam olarak tekabül etmiyor. Bizim biyolojik enerjilerimiz, türün geçmişten gelen enerjisi tarafından belirlendiği gibi, bu enerjilerin nüve olarak içerdiği gelecek tarafından da belirlenir. İnsan öncelikle bir biyolojik olanak olarak mevcuttu; ancak bu olanak yalnızca, İnsan'ın kendi varlığının giderek büyüyen sorumluluğunu üstlendiği uzun bir mücadele sonunda gerçek olabildi. Bu süreçte insanın etkinliği güç haline, irade haline gelir. İnsan bilinci –acılı bir biçimde– elde eder. Bilgi olarak ve kanlı canlı varlık olarak, doğanın yaşayan Düşünce'si haline gelir; ancak bu doğanın parçası olmaya da devam eder; enerjileri doğanın enerjilerine karışır, orada hem yenilenir hem de kaybolur. Belki de bu enerjiler, temel enerjilerin rafine halini, ya da bazı bakımlardan, tükenmiş halini temsil eder. Oluş çokbiçimlidir: Evrim, devrim, içe kıvrılma – bir yandan iniş, diğer yandan çıkış.

Felsefi düşüncenin rolü, varlığımızın devasa içeriğine nüfuz edip onu sahiplenmemizi engelleyen kısıtlı konumları, prematüre açıklamaları elemektir. Doğa'nın atıl olmadığını ve onun halihazırda mevcut bir "ruh" ya da tin olmadığını söyleyebiliriz; Doğa'yı brüt dışsallık ya da nesne (ya da nesneler bütünü) olarak veya salt içsellik ya da özne (veya özneler bütünü) olarak tasarlamamak gerekir, çünkü nesne ve öznenin doğuşu ve kayboluşu, zaten doğayı ön kabul olarak alır. Bizim dışımızda bulunan, "kendinde" doğaya dair sunabileceğimiz en iyi tasarım, şüphesiz negatif olacaktır: Doğa "kayıtsız"dır; ama bu bir tür düşmanlık veya saldırgan bir yabancılık anlamını değil, bizim deneyimimizin nesnesine ve öznesine yönelik bir kayıtsızlık anlamını taşır.

Doğal bir varlık olarak insan bir içgüdüler, eğilimler, yaşamsal güçler çoğulluğu barındırır. Bu haliyle pasif ve sınırlıdır. Kanlı canlı ve doğal bir varlığın nesnel ihtiyacı, aynı derecede doğal bir nesneye yönelir. İnsanın doğal içgüdülerinin (açlık, cinsel içgüdü gibi)

nesneleri, insanın dışında ve ondan bağımsızdır. İnsanın ihtiyacı, yaşam gücü, böylelikle güçsüzlüğe ve yoksunluğa dönüşür.

Dolayısıyla varlığın başka varlıklarla ilişkisi doğada verilidir ve doğal insan tarafından "varoluşsal" bir biçimde, dışsallık ve bağımlılık olarak yaşantılanır. Başka varlıkları nesne olarak alan bu insanın kendisi de başka varlıklar için bir nesnedir. Birbirine zıt ama ayrılamaz biçimde özne ve nesnedir: Duyarlı bir öznedir ve nesnel olarak organizmaya ve temel biyolojik bilince gömülüdür; böylelikle de arzusunun birer nesnesi olan, ama kendi başına birer özne olan başka varlıklarla ilişki içinde bulunur – dolayısıyla bu başka varlıklar için de kendisi duyarlı bir nesnedir. Bu şekilde nesne olma hali, doğal insanı başka canlı varlıkların girişim ve saldırılarına maruz kılar. Fakat nesnel olmayan bir varlık düşüncesi de absürddür (*1844 Elyazması*'nda *Unding* diye geçer). Böyle bir varlık katlanılamaz bir metafizik yalnızlıkta bulurdu kendini. Yalnızlığın ortadan kalkması, insanın bir başkasıyla birlikte var olmasıyla değil, insanın kendisinin bir başkası olmasıyla söz konusu olur: Salt kendisi için var olmayan bir başka gerçeklik ya da salt kendisi için nesne olmayan bir başka gerçeklik anlamında. Mesela salt öznelerin (monadların) birlikteliği, onların yalnızlığına son vermezdi. Başka bir varlığın arzusunun nesnesi olmayan bir varlık, belirlenebilir bir varoluştan yoksundur. "Benim bir nesnem olur olmaz, ben de o varlığın nesnesi olurum." (agy)

Doğal varlığın doğası kendisinin dışındadır; bu nedenle, o da doğaya müdahil olmak durumundadır. Bu temel deneyim çerçevesinde, doğa, öğelerin dışsallığı olarak çıkar karşımıza; ancak Hegel'in söylediği gibi, en dışsal olan aynı zamanda en içsel olandır. Doğal varlıklar, bütün dışsallıklarına rağmen, aralarında mücadele ederken bile, birbirine sıkı sıkı bağlı ve bağımlıdır. Doğal insan tek başına alınırsa pasiftir. Ancak kendi pasifliğini, yani hem arzusunun itkisini hem arzusunun güçsüzlüğünü hissettiği ölçüde tutkulu hale gelir. "Tutku," der Marx, "insanın içinde bulunan, nesneye yönelik özsel

güçtür." Tutku işte bu şekilde konumlandırılabilir; akıl tarafından eleştirilip mahkûm edilmesi söz konusu değildir, çünkü tutkulu insan, gücünü doğanın en derin enerjilerinden alır; ama yine de, bu haliyle tutku, gücün ancak temeli ve başlangıç noktası olabilir; güç artık nesneye bağımlı değildir; nesneyi tahakküm eder ve kapsar: Doğanın nesnelliği aslında onun sınırını ve sonunu teşkil eder.

Çünkü insan sadece doğaya ait bir varlık değildir. Bir o kadar da insanidir. İnsanın içinde ve insandan geçerek, doğa çözülür, kendisiyle zıtlaşır, kendisiyle daha önceki bütün kontrastlardan daha şiddetli, bireylerin ve biyolojik türlerin önceki mücadelelerinden daha sert bir mücadele içine girer. Doğaya ait bir varlık olan insan doğaya karşı çıkar, onunla mücadeleye girişir. İnsan için doğa asli kaynak ve annedir; ama yine de, insanın eyleminin karşısında duran malzemeden ibarettir; dışsal doğa insanın hem ölümü hem de mezarıdır. Güncel bir terimle ifade edersek, bu başka "varoluşsal" deneyim de bir o kadar temeldir. İnsan nesneler artık doğanın dolaysız birer nesnesinden ibaret değildir. İnsana özgü duygular, nesnel bir biçimde tezahür ettikleri haliyle, artık doğal insani nesnellikten, brüt ihtiyaçtan, dolaysız duyumsallıktan ibaret sayılamaz. Doğa insanın karşısında dolaysız ve usturuplu bir biçimde mevcut olmaktan çıkar. Her doğal varlık gibi insanın da doğması gereklidir. İnsanın tarihi onun doğuşunun tarihi, doğanın içinde –ama aynı zamanda da onun dışında ve ona karşı– hayat bulmasının tarihidir. Bu tarih boyunca, insan kendisini doğanın üstüne yükseltir ve adım adım onu tahakküm altına alır. "Tarih, insanın doğal tarihidir" der Marx; ancak bu tarih bir aşma süreci, giderek daha bilinçli hale gelen bir aşma sürecidir. Aktif insan, gerek etrafındaki gerek kendi içindeki doğayı değiştirir. Doğa üzerinde eylemde bulunarak kendi doğasını yaratır. Kendisini doğada ve doğayı da kendisinde aşar. Doğayı kendi ihtiyaçları doğrultusunda biçimlendirerek, kendi etkinliği içinde kendisini değiştirir ve kendisine yeni ihtiyaçlar yaratır. Nesneler, "ürünler" yaratırken, ken-

disini de oluşturur ve bir güç olarak kavrar. Bizzat kendi eylemi sonucunda karşısına çıkan problemleri aktif bir biçimde çözerek ilerler.

"Nesnenin negatifliği ve aşılması, böylelikle pozitif bir anlam taşır." Nesne ile özne aynı ölçüde pozitif ve nesneldir. Kendi dışındaki nesneye ulaşmak için, öznenin etkinliği yeni nesneler üretmek ve nesnelere olan doğal bağımlılığını aşmak durumundadır. Böylece etkinlik nesne olarak karşımıza çıkar; nesnenin dolayımıyla kendisine ulaşır, kendi bilincine varır, kendi üzerinde eylemde bulunur. Doğal nesnellikten üstün olan bu nesnellikte kendini bulup özne ile nesne arasındaki zıtlığı aşar.

Çeşitli felsefi duruşları tekyönlü kılan şey, attıkları ilk adımdan kaynaklanan sınırlamalardı. İçerikten bağımsız, salt etkinlikten yola çıkan idealizm, zorunlu olarak bu etkinliği "formelleştirme" noktasına varıyordu. Pozitivizm, ampirizm ve hatta sıradan materyalizmse en başa, nesneyi, veriyi ya da olguyu, etkinliğin dışında kalacak biçimde, koyuyordu; bu nedenle de etkinliği gözden kaçırıyor ve gerçek varlığı sınırlıyordu. İnsanın etkinliğine bütünlüklü bir ifade vermek isteyen bir felsefi girişimse, gerek brüt nesneden gerekse salt etkinlikten daha zengin bir kavramdan yola çıkmak durumundadır. İşte ürün kavramı da, daha üstün bir birliği ifade eder ve etkinliği "özetler." (*1844 Elyazması*, s. 85)

ÜRÜNÜN ANALİZİ

Öznel ve nesnel veçheler, etkinlik ve şey, herhangi bir üründe, hatta bu masa, şu çekiç, bahçedeki o ağaç gibi sıradan bir üründe ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlıdır. Bu nesneler doğadan ayrılmış, yalıtılmış nesnelerdir. Belirli konturları vardır ve bunların farklı veçhelerini ölçmek mümkündür. İsimleri insanların gündelik konuşmasında geçer. Kelime ve kavram nesneyi sabitler, onu doğadan ayırıp hareketsiz kılar.

Ancak yine de bu ürünler doğanın nesnesi olmaktan çıkmaz. Doğa, biçim tanımayan bir malzeme sunmaz; malzeme zaten nesnenin alabileceği biçimi en baştan ima eder.

İşte bu nedenle her ürünün –her nesnenin– yüzü bir anlamda doğaya bir anlamda insana dönüktür. Somut ve soyuttur. Verili bir malzemeci olduğu için somuttur. Etkinliğimize dahil olduğu, ona hem boyun eğip hem direndiği için de somuttur. Belirli ve ölçülebilir konturları olduğu için soyuttur; aynı zamanda, toplumsal bir varoluşa dahil olabildiği, diğer benzer nesneler arasında bir nesne olduğu ve bir dizi yeni ilişkiye (örneğin dilde, ya da bir meta olarak nicel toplumsal değerlendirmeye konu olduğunda) nicel zemin teşkil edip kendi maddiliğini pekiştirdiği için de soyuttur.

Mesela, malzemenin sınırlı bir dilimine uygulanan bir eylemi düşünelim. Her üretici eylem, maddi evren denen devasa kütleden belirli bir nesne çıkarmaya uğraşır. Bir nesne, tam olarak, yalıtıldığı ölçüde belirlenmiş olur. Bu nesnenin maddi bağlamla ilişkisini tekrar kuran, onu doğaya yeniden entegre eden bir şeyse, onun ürün olma ve insana ait bir nesne olma niteliğini yok eder: Çekicin üzerindeki pas gibi. Nesne olması ve kullanılması için çekicin, evrenin flu fonu üzerinde, konturlar ve pratik gerçeklik kanalıyla son derece net bir biçimde ayırt edilmesi gerekir. "Soyut"tur, ama bu soyutluk somut, pratik bir güçten doğar.

Bir yükü sırtlanan insanları ele alalım. Bu basit eylemde, nesnenin gerçekliği etkinliğe doğrudan hükmeder. Yükün biçimi, kütlesi, gideceği yön, eylemin tabi olduğu nesnel koşullardır. Diğer yandan, işbirliği yapan insanların sayısı ve fizik kuvvetleri de, bu yükün taşınmasını sağlayacak senkronize jest dizisine belirleyici bir öğe olarak girer. Bu insan grubunun çalışması, insanların ve şeyin karşılıklı adaptasyonu sonucunda bir biçime, yapıya, ritme kavuşacaktır. Bu gözlemler, bu son derece basit örnekten çok daha karmaşık örneklere de aktarılabilir: Örneğin bir nesnenin imalatı ya da bir laboratu-

var deneyi gibi. İnsanın bir "ürün"e uyguladığı her tür çabada, pratik olarak öznenin ve nesnenin somut birliği gerçekleşir. Özne ve nesne ne birbirine karışır, ne de soyut bir biçimde birbirinden ayrılır; bu ikisi belirli bir ilişki çerçevesinde karşı karşıya gelir. İyice belirlenmiş bir diyalektik bütün oluştururlar.

"Ürün"ün illa ki mekânda ve zamanda sabit olduğu düşünülmemeli. Bir dizi olgu da ürün olarak kavranabilir. Ocağa su koyduğumu düşünelim. Kap, istenen sonucun elde edilmesini engelleyecek her tür dış etkiye karşı sıvıyı korur. Ateş, kap ve sıvıdan meydana gelen bütün, eylemin bir ürünü olarak düşünülmelidir; sıvının derecesinin yükselmesi ve kaynamadan oluşan fenomenler dizisi de öyle. Bu dizi zaman içinde yalıtılmıştır, nesnelerin bütünü de mekân içinde yalıtılmıştır. Zaman içinde "konsolide" olmuş bu tür bir olgular kümesi, bilimsel terimlerle determinizm olarak adlandırılır. Bu dizi bir taraftan gerçek, maddi ve somuttur; diğer yandansa terimin en dar anlamıyla "soyut"tur, çünkü soyutlamak demek ayırmak, çıkarmak demektir. Soyutlamanın çıkış noktası düşüncede değil pratik etkinliktedir; duyumsal algının temel özelliklerini doğru bir biçimde çıkarsamak için düşünceyi değil üretim faaliyetini ve ürünü incelemek gerekir. Soyutlama pratik bir güçtür.

Her üretim, organizmayı, eli, beyni, gözü varsayar. Aynı şekilde ihtiyacı da varsayar. Organizma da ihtiyaç da esnektir. İnsani eğilimler en baştan net, güçlü ve berrak bir biçimde verili değildir. Belirli bir eğilime tekabül eden ürün, bu eğilimi sabitlemeye, bilinçli kılmaya ve ayırt etmeye katkıda bulunur. Nesne gerek eğilim gerek organizma üzerinde etkide bulunur. İnsanın eli, beyni, gözü –ister insan bireyi ister insan türü söz konusu olsun– kullanıldıkça şekillenir ve mükemmelleşir.

Her bir üretim pratik etkinlikten kaynaklanan başka belirlenimleri, özellikle bir aleti, bir tekniği de varsayar. Alet, nesnel gerçeklik üzerinde eylemde bulunmaya olanak tanır. Ama kendisi de bir nes-

nel gerçekliktir, doğanın bir nesnesidir. Alet gerçekliğe dışarıdan değil, diğer parçalar üzerinde etkide bulunan bir parça olarak müdahale eder.

Bu bakış açısından hareketle aletleri sınıflandırmayı ve ayırt etmeyi deneyebiliriz:

a) Doğadan belirli parçalar çıkarmamızı sağlayan aletler. Doğal olguların karşılıklı bağımlılığı karşısında bunlar yok edici, soyutlayıcı bir karakterdedir. Örneğin kürek, çekiç, ok – ayrıca, salt nitelik ve nicelik, geometrik düzlem vs;

b) Elde edilen parçaları muhafaza eden, onların yalıtılmışlığını koruyan, doğadan koparılan belirlenimleri yönlendirmeye yarayan aletler. Örnekler: Demirin paslanmasını engelleyen boya, her çeşit kap, koruyucular. Aslında dil de, bir emir sözcüğünden tutun bilimsel dile kadar, bir bakıma bir alettir;

c) Ardından, yalıtılmış bir biçimde muhafaza edilen parçaları şekillendirmeye yarayan aletler;

d) Son olarak, bir ihtiyacın tatmin edilmesini sağladıkları ölçüde, etkinliğin bütün sonuçları.

Bu sınıflandırma alet kavramını genelleştirir. Bir ev, mekânda ve zamanda tanımlı belirli bir etkililiği olan bir alettir; belirli bir amacı olan çalışma ekibi de öyle; ve nihayet geometrik ve toplumsal mekân, saatte işaretlenmiş olan zamanlar da.

Teknik, belirli bir hedef güden jestlerin ve işlemlerin bütünüdür. Ardından bu bütün, aynen bir alet ya da nesne gibi yalıtılmış olarak (belirlediği kadar belirlenerek de), belirlenmiş bir dizi olarak ortaya çıkar.

Bu biçimde tanımlanan tekniğin, etkinliğin yalnızca bir uğrağı olduğunun, etkinliğin tamamı olmadığının altını çizmek gerekir. Teknik deneyimle birlikte belirlenir, kurulur, "konsolide" olur. Dolayısıyla teknik ne ürünün kökeninde hazır bulunur, ne de ürünün soyutlama, anlam, değer gibi belirlenimlerini veya nesnenin ihtiyaç-

la, organizmayla ve etkinlikle ilişkisini önceler. Teknik ancak zamanla oluşur. Bir sonuçtur. Başlangıçta bilinçli değildir ve ancak epey bir süre sonunda sözle tasvir edilip aktarılabilecek hale gelir. Ne maddi teknikler ne de düşünsel teknikler en başta ve doğrudan doğruya kavranabilir. Örneğin kimi etnograflar ilkellerin bilincinde doğru tekniklerin ve garip yorumların iç içe geçtiğini belirtir ve bu durum karşısında hayrete düşer. Sanki maddi ve hatta düşünsel teknikler söz konusu olduğunda aynı iç içe geçme günümüzde de yokmuş gibi ("ilham", "yaratma"nın esrarı vs)...

Ancak oldukça ileri bir aşamada, yani birçok tekniğin bilincine varıldığı ve alenen aktarıldığı, tekniklerin hem uzmanlaşma alanlarının hem de genel niteliklerinin bilindiği noktada –mantık gibi belirli tekniklerin konsolide olduğu ve bilince bir iskelet sunduğu aşamada– etkinliğin ve tekniğin bilinci netlik kazanır. Başlangıçta bilincin adeta şeyin içinde, eylemin sonucunda ve ürüne verilen nesnel biçimde gömülü olduğu söylenebilir. İnsan kendisinin ne olduğunu, yaptığı şeyde keşfeder. Üretim etkinliği önceleri deneme yanılma şeklinde ilerler. Yavaş yavaş işlem konsolide olup teknik haline gelir; bunun ardından, eyleyen insan kullandığı tekniği inceleyip geliştirir ve nesnenin özellikleriyle ilgili sonuçlar çıkarır. Önce üründen kendine, ardından da kendinden ürüne varır. Bilinç, inziva halinde ya da öznel bir kapanmayla değil, pratik içerisinde, etkinliğin belirlenmiş davranışlar şeklinde kristalleşmesiyle oluşur. Bir sanatçı da aynı şekilde önce denemeler yapar ve ilk çalışmalarında kendini keşfeder; bunun ardından tekniğini mükemmelleştirir ve tarzını değiştirmeye başlar. Bu sanatçının fiilen resim yapmaya girişmeden yeteneğini geliştirebileceğini veya yeteneğinin bilincine varabileceğini düşünmek absürd olur; resim, sanatçının içinde önceden var olan bir yeteneğin anlık dışavurumu, bir bahane olarak düşünülemez. Oysa idealizm Tin konusunda aynen bu tür bir hipotez öne sürer.

ENTEGRASYON ETKİNLİKLERİ

Yalıtılmış ürünlere dair bu analizimiz, anlağın ya da *Verstand*'ın felsefi analiziyle birleştirilebilir. Yalıtılmış nesnelerin üretimi süreci; nesneleri birbirinden ayırdığı ve onların veçhelerini ve özelliklerini belirlediği gibi, *Verstand*'ın da, yani yalıtan ve tanımlayan, nesnelerin özgül anlamlarını ifade etmeye çalışan ve bir düşünce tekniği (gramer, analiz tekniği, formel mantık gibi) haline gelmeye soyunan zihinsel etkinliğin de ana niteliklerini barındırır. Anlak ayrı olanın, bireyin, anın, birey ve yalıtılmış nesne düzeyindeki pratiğin bir işlevidir.

Yalıtılmış nesnenin değerlendirmeye alınması, sadece düşüncenin attığı ilk adımlardandır. Oysa felsefenin temel işleyişi hep bütünün tasavvur edilmesi, canlandırılması şeklinde olmuştur. Düşünen insan her zaman, yalıtılmış nesnenin tek başına kavranamaz olduğunu, önce bizzat soyutlayıcı etkinliğin anlaşılması gerektiğini, yani bu etkinliği belirleyen koşullar ve bu etkinliğin güttüğü amaçlar bütününe oturtulması gerektiğini hissetmiştir. Dolayısıyla da hep ilk veriyi, yani bütünü "anlayıp", kesin olarak zaptedip ortaya çıkarmak gerektiğini hissetmiştir. İlkel zihniyet ve sezgi, bu bütünün canlı bir bilincine sahiptir; çeşitli nesneleri ya da neden sonuç dizilerini tasarladıkları zaman, bunları hemen totaliteye entegre etme gereği duyarlar.

Felsefe her zaman bilinçli bir biçimde öğeyi totaliteye entegre etmek istemiştir. Ancak bu girişimden bir dizi sofizm de doğabilir. Örneğin, bir dizi soyut işlemin mekanik bir toplamı olarak ya da formel mantık gibisinden belirli bir teknik olarak anlaşılan insan etkinliği, entegrasyonun ilkesi olarak kabul edilebilir. Bu yolla bütünü canlandırmaya kalkışan bir felsefe, tam da soyutlamayı aşıp somuta ve totaliteye armaya giriştiği noktada, kendisini sadece etkinliğin uzmanlaşmış işlemleriyle sınırlamış olur. Klasik idealizmin durumu budur.

Bazılarıysa etkinliği yok sayıp, soyutlayıcı etkinliğin "beri"sindeki totaliteye ulaşmak isteyebilir, bu amaçla hayalgücünü kullanıp etkinlikten önce var olan bir aşamaya, yani ilkel zihniyet düzeyindeki karmaşık sezgilerin alanına geri gelmeye çalışabilir. Bu "sezgisel" düşünce biçimi, problemin verilerini unutur. Soyutlayıcı bir üretim etkinliğinden ve daha üst bir birlik kurma gereğinden doğan bir problemden yola çıktığı halde, soyutlayıcı etkinliği düpedüz inkâr eder. Bu türden öğretiler (sezgiselcilik, primitivizm, kaba totalizm), entelektüel inceliğin ve küt anti-entelektüalizmin garip bir bileşimini sunar.

Entegrasyon bilinçli ve doğru bir biçimde, problemin hiçbir veçhesi gözden kaçırılmadan gerçekleştirilmelidir. Yalıtılmış ürün, ilişkiler bütününün içine oturtulmalıdır. Doğadan bir nesnenin yalıtılması (kendisiyle mantıksal özdeşliğinin kurulması), ancak bir limit, yani ne kadar çabalarsak çabalayalım etkinliğimizin asla tam olarak varamayacağı bir nihai hedef olabilir. Bir nesnenin yalıtılması ve konsolide olması, ancak veçhelerinden birinden hareketle ve topyekûn yalıtılması mümkün olmayan başka bir nesnenin dolayımıyla gerçekleşebilir (başımı soktuğum ev, bahçedeki bir ağaç, buğday ekili bir tarla). Diğer veçheler bakımındansa, nesne dünyanın uçsuz bucaksız hareketine, müthiş hareketine gömülü kalmayı sürdürür. Nesnenin yalıtılmasını ve konsolidasyonunu bir oldu bitti kabul eden düşünce, mekanizm denen hataya düşer: Entegrasyon değil toplama işlemi yapmış olur ki, bu toplamaya giren nesneleri de doğal nesneler kabul edip, bu toplama sonucunda doğaya varılacağını sanır.

Yalıtılmış üründen yola çıkıp ürünler bütününe varmak ve aynı zamanda kısmi etkinliğin değerlendirmesinden çıkıp bir bütün olarak yaratıcı etkinliğin değerlendirmesine varmak gerekir. Bu entegrasyon, hem genel felsefenin hem de öğeden bütüne varmak için düzey değiştirmeyi gerektiren çeşitli bilimlerin başvurduğu temel işlem-

lerden biridir. Örneğin ekonomi politik tekil metadan piyasaya geçişi ya da yalıtılmış üreticinin bakış açısından yola çıkıp genel üretimin ve üretkenliklerin incelenmesine geçişi gerekli kılar. Bakış açısındaki bu değişim, olgunun doğasındaki derin değişimle el ele gider. Düzeyler arasındaki geçişlerde yaşanan kafa karışıklığı, ekonomistlerin sık sık düştüğü, yalıtarak ele alınan temel olguların dışında ve üstünde tasarlanan bir bütünü kavrayamayıp fetişleştirme hatasına götürür. Sosyoloji ve tarihte de, psikolojik ve bireysel bir bakış açısından toplumsal bütünü gören bir bakışa açısına geçilmelidir. Doğa bilimlerinde de, temeldeki olgudan çıkıp –bir düzey değişikliğiyle– istatistik, genel, ortalama sonuca varılan benzer işlemler gösterilebilir.

İnsan etkinliği söz konusu olduğunda bu işlem, ancak ve ancak, bütün somut olarak var olduğu ve tekil öğelerinden önce geldiği için mümkündür; öğeler bir anlamda bütünün uğrakları olarak "kendinde" gerçektir; ama bir diğer anlamda bu öğeler bütün karşısında bir soyutlamadan ibarettir. Toplumsal bütün pratik organzasyon ya da Praksis olarak karşımıza çıkar.

Bu düzey değişikliği, *Verstand*'dan (anlak) *Vernunft*'a (akıl) varan felsefi geçişe tekabül eder; bu geçişi yönetir. Entegrasyon spekülatif bir fantezi değildir. Kısmi etkinliklerle, yalıtılmış nesnelerin üretimiyle ve birtakım neden sonuç dizilerinin (maddi veya zihinsel) konsolidasyonuyla kırılmış olan dünyanın birliği, insanda –elbette özgül bir biçimde– devam eder. Her etkinlik bir işbirliğidir. İhtiyaçlar, ne zamanda ne mekânda, ne bireyde ne grupta, birbirinden mutlak anlamda ayrılmış değildir. Teknikler birbirlerini doğurur ve mükemmelleştirir vs. Akıl hareketin, bütünün, total yaşamın ve aşma sürecinin işlevidir.

Nesnel insani dünya, bir bütün teşkil eden bir ürünler dünyasıdır: Geleneksel ifadeyle söylersek, duyumsal algı dünyası. Bu toplumsal dünya; yalıtılmış bireyi, tekil nesneyi ya da anı aşan duygulanımsal veya temsili anlamlarla yüklüdür. Bu anlamda en küçük bir

nesne bile, sayısız ilişkinin veya fikrin taşıyıcısıdır; kendisinde doğrudan mevcut olmayan birçok etkinliğe göndermede bulunur. Ne çocuklar ne de yetişkinler için, nesne, yalnızca anlık bir duyumsal mevcudiyet ya da yalnızca öznel bir etkinliğin dayanağıdır; nesneler kişiye nesnel ve toplumsal bir içeriği aktarır. Teknik, sosyal ya da manevi gelenekler, en karmaşık nitelikler dahi, en mütevazı bir nesnede mevcuttur ve bunlar nesneye sembolik bir değer ya da "stil" kazandırır. Her nesne bilincin içeriğidir, bir uğrağıdır...

Nesnelerin tamamı bir bütün olarak ele alındığında, ürünler, tek tek değerlendirildikleri zaman sahip olmadıkları daha üst bir anlama kavuşur. Praksis düzleminde incelenen etkinlik, yeni belirlenimler, yani daha üstün bir içerik ve biçim edinir. Bir ülke insan etkinliğinin bir ürünüdür, çünkü sayısız kuşak tarafından şekillendirilmiştir. Dünyanın yüzü, gözümüzün önünde uzanan bütün doğa ve coğrafi manzara, kelimenin çift, öznel ve nesnel anlamıyla bir üründür.

Bu şekilde insan bilincini, ürünlerin bütünüyle ilişkisi içinde görürüz. Bu ilişki, emeğinde ve eserler dizisinde aslında kendisini yaratan ve kavrayan bir sanatçı örneğinde oldukça derin bir ilişkidir. Tarihsel bir cemaat söz konusu olduğunda daha da derin hale gelir. Üretken etkinliği ve toplumsal emeği, sadece kol emekçilerinin uzmanlaşmamış emeğini model alarak kavramak doğru olmaz; her ne kadar bu emek bütün içinde belirli bir işleve sahipse de. Bunları insani bir düzleme oturtmak gerekir. Üretim önemsiz bir olgu değildir. Emeği en basit biçimlerine indirgemek yerine, en üst biçimlerinden hareketle kavramak gerekir: Ancak bu şekilde total emek yaratıcı ve "şiirsel" anlamına kavuşur. Praksis boyunca, bireysel edimler ve varoluşlar bütünü çerçevesinde ve de tarihin bütün gelişiminde gerçekleşen şey, insanın kendi kendisini yaratmasıdır. "Dünya tarihi dedikleri, insanın insan emeğiyle üretilmesinden ibarettir." (*Ekonomi ve Felsefe Elyazması*, s. 125)

Doğada, insan ile doğanın arasında, doğanın nesnesi olan ama insana meydan okuyan bu geniş bütün –yani ürünler dünyası, total araç– mevcuttur. Bu teknikler ve aletler bütünü olmaksızın insanlar bir hiçtir. Ancak insan, asla faydacı ve araçsal olana indirgenemez. İnsanlar birer araç haline geldiğinde, insani etkinlikler sadece faydacı amaçlar güttüğünde, (meşrulaştırıcı ideolojilerle örtülmüş olsa bile) ortada insani olmayan bir durum var demektir. İnsanlar, araçların aşkın birer güç olduğuna inanmaya başlar, onları kader gibi, tanrı gibi görür. *Homo faber*'in araçsal varoluşuyla insanın özgürlük talebi arasındaki bu çelişkiyi çözmek için, kimi filozoflar bir aşkınlığa atıfta bulunur: İnsan kendisini daha sonra, başka bir yaşamda, yeryüzünün ötesindeki bir düzlemde, yani mistik bir "kurtuluş"ta gerçekleştirecektir. Nihai özgürleşmesini beklerken insan aşkın gücün çizdiği kadere boyun eğer. Bu öğretiler, sözde aşmaya soyundukları araçsal bilinci aslında daha uğursuz bir biçimde yeniden üretir. Pozitif bir anlam taşıyan tek bir yanıt vardır: İnsanı bir araca dönüştüren etkinlik, insanın içindeki bir çelişkiyi temsil eder ve bunun aşılması mümkün ve zorunludur...

Araçlar, soyut kategoriler gibi doğaya dışarıdan dayatılmış birer biçim değildir. Bunlar insanı kuşatan bir hapishane, onu doğadan ayıran bir duvar da değildir. Tropikal bir orman ya da okyanus ortasındaki amansız bir fırtına salt kozmiği teşkil eder. Bu güçlerin eline düşen insan, zayıf ve yalıtılmıştır; doğanın dışındadır, çünkü doğanın eline düşmüştür. Ancak insanlaşmış bir coğrafi manzara –belirli bir üslupla yapılmış bir evin bulunduğu manzara–, doğa içindeki insanı, tam da doğayı sahiplenerek doğayla uzlaşmış insanı verir bize.

En yüksek bilinç (insandan farklı olan ve insanın bilincini koşullandıran), doğanın içindeki insanın bilincidir. Dolayısıyla insanın üstün bilinci ne salt araçların ve tekniklerin bilincidir, ne de kendini doğanın dışında bir öznellik olarak gören bir bilinç. Bu bilinç, in-

sanlaşmış ve örgütlenmiş bir doğal yaşamı ifade eder; doğal yaşam bu şekilde yoğunlaşmış olur, çünkü hayvanların doğal yaşamı organik olarak sınırlıdır, temel eğilimlere indirgenmiştir ve bu eğilimler tatmin olur olmaz yok olurlar. "Sanayi, insanın doğayla, dolayısıyla da doğa bilimleriyle arasındaki gerçek tarihsel ilişkidir; bu nedenle doğanın insani özünü ya da insanların doğal özünü anlamak için, onu insanın özsel güçlerinin dışsal tezahürü olarak ele almak gerekir; doğa bilimleri böylelikle soyut ve materyal, daha doğrusu idealist yönelişlerini terk eder; bir insan biliminin temeli haline gelirler – ki günümüzde (yabancılaşmış bir biçim altında olsa bile) zaten gerçek anlamda insani bir dünyanın temeli haline gelmişlerdir. Yaşamın bir temeli, biliminse başka bir temeli olduğu fikri yalandır. İnsan tarihinde ortaya çıktığı haliyle doğa... insanın doğasıdır." (Marx, agy, s. 222)[8]

Tarih boyunca insan kendisini bir anlamda doğadan soyutlar, ama böylelikle doğayla daha derin bir ilişki, daha yüksek bir birlik kurar. İnsan doğaya ait sınırlı bir varlıktır; ama bir bütünmüş gibi davranır, etkin bir özne haline gelir, kendini konsolide etmeye ve yüceltmeye uğraşan kendiliğinden Yaşam olmaya girişir –kendisine sınırsız olanaklar açan sınırlı bir varlık olur– insan kendisini daha üst bir varoluş düzeyine taşımaya ve başlangıç noktasını aşmaya kadirdir. İnsan, durmadan başlangıç noktasına geri dönüp onu gittikçe daha yüksek bir düzeye çıkaran bir harekettir; kendi oluşunu içinde taşıyan ve adım adım hâkimiyet altına alan bir varlıktır. Sınırlılığı ve soyutluğu giderek bir güce dönüşür; insanın en sınırlı yönü –soyut anlak, yani nesneleri ve anları, araçları ve kavramları ayırarak sabitleme kapasitesi–, tam da bu artan gücün dayanağı haline gelir. İnsanın bilinci, hem insanın şeyler üzerindeki gücünü hem de sınırlılığını ifade eder; çünkü bu bilinç ancak ve ancak, soyutlama ve mantık dolayımıyla ve de doğaya yabancı olan teorik insanın zihninde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilinç insanın hem sınırlılığının hem de

sınırsızlığının ifadesidir. İşte insanın iç çelişkisi budur ve bu çelişki insanı sürekli derinleşmeye ve kendini aşmaya zorlar. İnsanın dramı ve ıstırabı kadar görkemi de buradadır. Sınırlılığın içinden insan, belirlenmiş, insani bir sınırsızlık çıkartır; bu sınırsızlık doğal varoluşun belirlenmemişliğini kuşatır, özgürleştirir ve aşar. Bu belirlenmiş sınırsızlığa, insan gücü, bilgi, eylem, aşk, Tin, ya da kısaca insani olan denebilir.

TABİ KISIM VE TABİ OLMAYAN KISIM

Nesnelerin düşmesi yasası gibi basit bir yasa bile, –sık sık yanlış bir ifadeyle– "ideal" denen koşullarda geçerlidir ancak. Boşlukta düşen bir nesne için geçerli olduğuna göre, bütün nesneler için geçerli olmalıdır. Burada bir soyutlama işlemiyle, ters etki yaratacak güçler elenir ve doğal bir olgu –zaman, mekân ve "ağırlıksal" güç bakımından– katı koşullara oturtulur. Karşımıza basit bir yasa, zaman ile mekân arasında matematiksel bir ilişki çıkmasının nedeni de budur. Bu tür bir yasa, tanımlı bir nesnenin üretimini içerir. Her ürün gibi bu nesnenin de bir doğal bir insani yönü, nesnel bir içeriği ve öznel bir anlamı, somut bir veçhesi ve soyut bir veçhesi vardır. Aynı şey geometrik düzlem için ve saatin gösterdiği zaman için de geçerlidir: Bunların tanımı "boşluğa düşen nesne"nin belirlenmesini sağlar ve kendileri de onun tarafından belirlenir. Her tür etkinlik, doğanın içinde bir nesne yalıttığı için, doğanın bir analizidir. Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde gözlemlediği gibi, cevizi kırmak bir analizdir. Etkinlik ayırır, yalıtır, konsolide eder – dolayısıyla öldürür ve kırar. Yine de etkinliğin ulaşmak istediği, hareketli ve canlı gerçektir, ve ona da ancak çabasını durmak nedir bilmeksizin sürdürerek varabilir. İç çelişkisi, onu kendini aşmaya zorlar. Analiz asla tamamlanamaz. Ürünün hareketsiz kılınması asla tam olamaz; ne insanın ondan koparmaya çalıştığı nesneleri sürekli geri alan doğa

yönünden, ne de sürekli yeni belirlenimlere yol alan etkinlik yönünden.

Salt bir teorik etkinlik –dünyanın soyut bir biçimde kesip biçilmesi, çeşitliliğin soyut bir özdeşliğe sokulması, hareketli mevcudiyetin tamamen hareketsiz kılınması– olanaklı değildir. Etkinliğin diyalektiği çoklu ilişkilerle gelişir. Bu diyalektik, kendini total Praksis'ten asla ayırmadan, dünyanın bağrında geniş bir analize girişir; ancak bu analiz salt bir analiz değil, aynı zamanda zorunlu olarak bir sentezdir. Etkinlik nesneleri yalıtarak onlar arasındaki ilişkileri tezahür ettirir. Ayrılmış, soyut nesne ile etkinlik, böylelikle bir arada somutu verir; ancak bir kere yalıtılan ilişkinin kendisi nesne karşısında soyut hale gelir ve nesneye, nesnenin özüne göndermede bulunur. Bu şekilde etkinlik sürekli olarak soyuttan somuta ve somuttan soyuta gider. Ayırdıktan sonra birleştirdiği gibi, tersini de yapar. Öğeleri yalıttıktan sonra ilişkileri seçer ve bunun tersini yapar.

Her ürünün, her yasanın, şeylerde keşfedilen her özelliğin göreli, geçici, yuvarlak bir niteliği vardır – ama aynı zamanda da nesnel ve somut bir niteliği vardır.

Konsolidasyon işlemi, her örnekte iki "neden" dizisi görmeyi sağlar: Bir yanda insanın kolayca yalıtıp, nesneye ve etkinliğin amacına göre net diziler halinde gruplayabileceği nedenler; diğer yanda geçici olarak göz ardı edilebilecek, zıt etki yaratan "ince" nedenler... (Nesnenin düşmesi sırasında havanın sürtünme gücü vs. Bu tür nedenlerin sayısı sınırsızdır, çünkü bütün doğanın söz konusu nesne üzerindeki etkisini temsil ederler.) Daha sonra bu "ince" nedenlerin çok ilginç olduğu ortaya çıkabilir; ama onların bilgisine giden yol, başlangıçta dışlanmalarından geçer. Bilgi bu nedenleri önce bir kenara ayırır, ama ardından, icap ettiğinde bunları ele alır.

Konsolidasyon işleminin asli amacı her zaman bir *determinizm*in üretimidir. Ürünler için geçerli olan determinizmler için de geçerlidir: Bir yaratıdır, ama asla rast gele bir kurgu değildir. Her determi-

nizm, doğanın tanımsız gerçekliği içinden, zıt etki yaratan nedenler arasından, tesadüfler kümesi içerisinden pratik –ve bir anlamda nesnel– bir işlemle çıkarsanır. Her determinizm konsolide bir dizidir. Nesnel bir anlamı, nesnel bir gerçekliği ve aynı zamanda da göreli ve öznel bir yönü bulunur. Geçici olarak yalıtılmış bulunan bu determinizm, araştırmanın ancak onu yalıtarak ortaya çıkardığı ilişkiler içinde anlama kavuşur.

Dünyanın tabi kısmında, yani insan dünyasında, üretici etkinliğin bütünü –praksis–, konsolide bir evren, inanılmaz sayıdaki belirlenmiş diziden oluşan bir dünya yaratmaya eğilimlidir. Bu açıdan bakıldığında mekanikçilik, asli işlevi insanın kontrolüne tabi ilişkiler tesis etmek olan dev bir araçtır: Ayrıcalıklı bir araçtır, çünkü bir determinizm konsolide etme hedefi güden işlemin en büyük başarısıdır.

Dolayısıyla mekanikçilik ve determinizmin nesnel bir tarafı vardır; ama onlarda sadece nesnel bir yön görüp, onları bir kaçınılmazlığa dönüştürmekten sakınmak şarttır. Determinizm, etkinliğin belirlenimleri ve amaçları bütünü içinde yer alır. Determinizmlerin tamamı, insan etkinliğine tabi bir bütün yaratır. Praksis tarafından örgütlenen, gerçeğin birliğini yeniden üreten ve hiçbir kısmi determinizmin tamamen kıramayacağı bu bütün, hakiki somuttur.

İnsan etkinliği, praksis, dünyaya zıtlıklar taşır; bunu da ancak dünyada kabataslak halinde bulduğu zıtlıkları daha da şiddetlendirerek yapar. Böylece gerçeğin aşağı yukarı belirgin olan nitelik, veçhe ve uğraklarını şiddetlendirir. Gerçekliğin içine, somut ve soyutun, zorunluluk ve tesadüfün, nedensel determinizm ve erekliliğin zıtlıklarını taşır. Ancak aynı zamanda bunların birliğini de diyalektik bir biçimde üretir.

Konsolidasyon, bir oluşuma belirli koşullar dayatıp, ardından da onu ortadan kaldırmadan yönlendirebilir. Örneğin insanın bir ağacı dikip yetiştirmesi örneğinde, sadece nesnel hareketin korunması ve

yönlendirilmesi söz konusudur. Üretici etkinlik çelişkilerden, nesnel güç çatışmalarından uzak durmaya çalışır, çünkü bunlar hedeflenen konsolidasyonun parçalanmasına neden olabilir. Dolayısıyla, bir yandan etkinlik zıtlıklardan yararlanır, bunları şiddetlendirir, yenilerini katar, ama bir yandan da dışsal çelişkiyi azaltmaya ve aşmaya uğraşır. Genelde, etkinliğin ürünlerinde çelişkinin varlığına, ancak zıt güçler arasındaki denge biçimi altında izin verilir. Denge bir duraklama yaratır; dikkatlice ölçülüp tartılmış yeni bir güç, istendiği anda ve belirlenmiş bir anlamda gelip bu dengeyi kırar. Fiziğin ve mekaniğin gerek teorik konstrüksiyonlarında, gerek de nesneler ve makineler gibi maddi konstrüksiyonlarında bu tür dengeler gözlemlenebilir Böylece etkinlik tam da çelişkiyi konsolide etmeye, onu bir araç, bir determinizm haline getirmeye çabalar. Bu işlem mümkündür; başarıya ulaşır; ancak bu işlem yalnız göreli anlamda, ancak yalıtılmış bir nesne için mevcuttur. Ne doğanın ne etkinliğin diyalektiğini ortadan kaldırabilir. Birçok mekanist veya idealist felsefenin hatası, bu işlemi mutlak katına çıkarmak olmuştur.

Yalıtılmış ürünün incelenmesinden bütünün incelenmesine –kısmi etkinliğin incelenmesinden total etkinliğin hareketine– geçiş, bu sofizmden sakınmayı sağlar. Etkinlik çelişkiyi ortadan kaldırmaz, çelişkiden beslenir. Onu azaltmaya uğraştığı anda bile, onu kendi içinde taşır; sadece onu daha derin bir biçimde tekrar doğurarak, daha yüksek bir birlik yaratıp, çelişkiyi kendine tabi kılabilir.

Dünyanın tabi olmayan kısmı hâlâ uçsuz bucaksızdır. Doğa söz konusu olduğunda, bu tabi olmayan kısım insanın gözünde katıksız tesadüf ve kaçınılmazlıktır. İnsanın kendi içindeyse bu kısım, salt kendiliğindenlik, bilinçdışı, hatta psikolojik veya sosyal kader diye adlandırılır. Etkinliğin şu ana dek yönlendirip konsolide edemediği her şeyi, insan tarafından ve insan için "üretilmiş" olmayan her şeyi içerir. İnsanın etrafında ve kendi içindeki, insanlaştırılmamış engin gerçeklik, henüz praksisin nesnesi olmayan gerçekliktir. Üretici et-

kinlik, bütün çelişkilerin en derini olan bu çelişkiyi içerir: İnsanın gücüyle güçsüzlüğü arasındaki, gerçekliğin insani olarak konsolide edilmiş, tabi kısmıyla ham kısmı arasındaki, insanın yaşamını oluşturan şeylerle onun ölümüne neden olan şeyler arasındaki çelişki. İnsan her an, kendisini var eden şeye ve henüz hâkim olmadığı şeye bölünmüş bulur kendisini. Bu nedenle insanın özü ölümcül bir tehditle karşı karşıya, varoluştan koparılmış, sökülmüş haldedir. Manen ya da madden ölmektedir.

Daha da kritik olan, tabi olmayan bu kısmın neredeyse insanın tüm doğal ve biyolojik yaşamını, tüm psikolojik ve sosyal yaşamını da kuşatmasıdır. İnsanın çok büyük görünen gücü, aniden son derece kırılgan ve savunmasız görünür. Bu kısım önce varoluş olarak ya da dışsal gerçeklik olarak belirlenir ve hemen ardından da bu varoluşun en içsel, en mahrem varoluş olduğu kavranır.

Tabi olmayan kısma yönelik tavır, bilimsel olmayan yöntemlerle yapılan bir araştırma, bir yorumlama ya da tabi kısma özgü bilinci biraz keyfi bir biçimde tabi olmayan kısma yansıtma şeklinde olabilir. Tabi kısım var olalı beri, bu araştırma, yorumlama, karıştırma ya da yansıtma olguları da var olmuştur. Bu araştırma edebi ve şiirsel ifade yöntemleriyle yürütülmüştür. Yorumlama ve yansıtma, ideolojilerin temel öğeleri olan mitleri ve dinleri doğurmuştur.[9]

İlkel bilinç de, yeni doğan üretici etkinliğin ve bu etkinliğin dünyayla ilişkisinin tezahürü olduğu ölçüde, rasyonel öğeler içeriyordu. İlkeldeki (sosyologların *Mana* dediği) dünyanın birliği duygusu, modern toplumun parçalanmış insanındakinden daha yoğundu. Çelişkilerin birliğini, karışık ama çok canlı bir biçimde algılıyordu. "Mantık öncesi" denen zihniyet (ki çelişkili varlıkların bir birlik oluşturabileceğini tahayyül eder), onu formel mantık kriterlerine göre değerlendiren etnografların göz ardı ettiği bir hakikat içeriyordu.

Bu ilkel düşünce aynı zamanda, tabi olmayan devasa kısım karşısında, tabi kısımdan ve bu kısma özgü bilinçten beslenen bir tavır

içeriyordu. Tabi kısımdan aldığı bilinci tabi olmayan kısma rasgele bir biçimde yayıyordu. Tabi olmayanı kendine tabi kıldığını hayal ediyordu. İlkel düşünce rasgele tekniklerle, yani büyülerle sonuç alabileceğine inanıyordu. Büyüler hem pratiğin bir yorumu (çünkü ilkel şu soruya cevap veriyordu: Bu eylem neden bu sonuca yol açıyor?); hem teknik gücün yanılsamalı da olsa güven vererek bilinmedik tehditkâr gerçekliklere doğru yayılması; hem de, bazen şiirsel biçimde bazen de tıpta olduğu gibi pratik biçimde, bilinmeyenin keşfedilmesiydi. Görünen o ki, büyülerin ve dinlerin kökeninde ne "mantık öncesi bir zihniyet" (Lévy-Bruhl), ne hem bilimlerin hem dinlerin kaynağı olan bir ilksel büyü (Frazer), ne de ilkellerin bütün davranışlarını şekillendiren bir ilk din (Durkheim) vardır. Günümüzde ayrı veya zıt olan, din, bilim ve sanat gibi biçimler, üretici etkinliğin toplumsal olarak belirlenmiş bir biçimde farklılaşmasından doğmuştu. Bu etkinliğe yaslanan, ama bu etkinlikle tabi olmayan dünya arasındaki şiddetli çatışmayla (ki buna fizyolojik, cinsel dürtüler de dahildir) iç içe olan bilinç, çözümü dinde, estetik ifadelerde aramıştır. Bütün bu etkinlik biçimleri, tabi olmayan dünyayı anlama ve yönetme yolunda dolaylı birer denemedir; ancak bu kısmı tabi kılma işini yalnız bilimsel bilinç gerçekleştirebilir.

Nasıl ilkel bilinçte rasyonel öğeler (formel mantığı bütünleme amacı güden sezgisel öğeler) bulunuyorsa, modern bilinçte de ilkel düşüncenin sayısız mirası vardır. Tabi olmayan kısmın varlığı, ilkele gözüktüğünden daha korkutucu ve hayret verici gözükür bize. Gücümüz sendelemeye, zihin berraklığımız kararmaya başlar. Her ne pahasına ve her ne şekilde olursa olsun, tabi olmayan kısmı ele geçirmek gerektiği düşünülür. Böylece mitsel etkinlik süregider. İnsan bu kısmı, hâkimiyetini haber veren yöntemlerle, örneğin kimi psikolojik yöntemlerle araştırmakla yetinmez. Bu kısmı estetik biçimde ifade etmek de yetmez. Onu derinlemesine kavramak, onda huzur bulmak, onu silahsızlandırmak, onu zararsız kılmak ister. Di-

nin kalıcılığı da, yeni mitlerin ve yeni büyülerin icadı da buradan gelir. Aklı, salt rasyonalizm temelinde savunmanın ne kadar zor olduğu böylelikle ortaya çıkar. Ya Akıl, dünyayı ve insanı fethedip, düzen ve birlik yaratmaya çalışan bir kudret, canlı bir güç, bir etkinliktir; ya da güçten yoksun bir biçimdir ve ilerde yerini, doğanın öğelerini fetişleştiren mitsel yorumlara ya da toplumsal oluşumlara (vatan, ırk, devlet...) ya da ikisine birden terk etmeye mahkûmdur. Eğer Akıl kendi içinde salt kalırsa, bir dış otoriteye boyun eğmekten kurtulamaz.

FİZİKSEL DETERMİNİZM

Bu tür bir determinizm, mutlak bir determinizm olamaz. Görelidir, dolayısıyla bir yuvarlama içerir. İnsan dünyasına, insani bir etkinliğe ve bu etkinliğin hedefine bağlıdır. Onu durmadan genişletip derinleştirmek, genel teorilere ve amaçlara yeni bölümler ve neden sonuç dizileri eklemek gerekir. Böylece, varılmış olan determinizmi sürekli eleştirmek şarttır; bu determinizmin hakikati, bu determinizmin eleştirisini ve onu üreten etkinliğin analizini içeren, ilerdeki daha geniş determinizmlerde yatar. Dolayısıyla bir bilim ulaştığı determinizmi yalnızca bir uğrak olarak görebilir. Başka bir deyişle, her tür matematiksel, fiziksel, kimyasal, biyolojik vs determinizm bir yandan tüm doğaya diğer yandan da insan etkinliğine açıktır.

Bir dünyanın –bizim dünyamızın, içinde var olduğumuz dünyanın– oluşu ve konsolidasyonu düşüncesi burada yine karşımıza çıkar. Bu konsolidasyon ancak yuvarlak bir ifade olarak doğrudur ve tamamen görelidir. Dünyamız göreli olarak örgütlenip istikrara kavuşabilir, ama bu yalnızca insandan farklı bir düzeyde bulunan doğanın gerçekliklerine kendini açması ve genişletmesiyle mümkün olabilir. Bu düzey değişiklikleri de yeni sorunlar ortaya çıkarır. "İnce" açıklamalar araştırmada ön plana geçer. Bu şekilde elde edilen

ilişkiler yalnızca parçanın bütünle ilişkileri değildir. Bilimadamı istatistiksel determinizm kavramını ortaya atar ve başka bir düzeyde geçerli olan yasalardan hareketle mantık yoluyla bulunması mümkün olmayan yasalar formüle eder. Dünyamızın bu şekilde genişlemesi, gerçeğin nitel olarak birbirinden ayrı düzeylerinin keşfedilmesiyle el ele gitmiştir; bu düzeylerin yasaları, kendi öğeleri karşısında istatistik bir niteliğe sahipken, daha üst düzeylere ve bütünlere göre "atomik" bir niteliktedir.[10]

Bu açıdan bakıldığında insan dünyası, doğanın içinden çıkan olaylar, ritimler, ve (kelimenin esnek anlamıyla) biçimlerin, elbette bir oluşma sürecinden muaf olmaksızın, doğada göreli olarak konsolide olmasıyla oluşmuştur. Bir taraftan doğanın içinde bir taraftan dışında olan insani zaman ve insani mekân vardır. Örneğin insani ritimlerin (sosyal, psikolojik ve biyolojik zaman –organizmamızın zamanı ve saatin zamanı), dünyayı algılayış, kavrayış biçimimizi ve hatta dünyada keşfettiğimiz yasaları belirlediği açıktır. Ancak bu zaman sadece bir taraftan soyuttur (fizikçilerin kullandığı *t* değişkeni gibi); diğer taraftansa doğal bir olgudur. Geçirdiğimiz süreleri yansıtan yasalar, aynı zamanda nesnel bir anlama da sahiptir. Hegelci bir ifade kullanırsak, olguların sükûnetinin ölçüsü bizim ritmimizdir; ancak bizim ritmimiz doğanın ritimlerine gömülüdür; bu nedenle de öngörü ve tümevarım imkânsızdır.

Fiziksel doğayı, dış belirlenimlerin bir toplamı ya da üst üste binmesi olarak tasavvur etmemek gerek. Her determinizm bir üründür: Salt zekânın soyut bir kurgusu değil, praksisin bir ürünüdür. Determinizmler bütünü de, devasa bir nesne, etkinliğin uçsuz bucaksız ürünü, yani Dünya'dır. Bu nesne bir yandan doğanın işlevi olarak, diğer yandan da –aslında doğadan mutlak biçimde ayrılması mümkün olmayan– üretici etkinliğin işlevi olarak anlaşılmalıdır. Doğayı "kendinde" tasavvur etmeye çalışmak absürddür, kendi başına doğa, determinizm anlamında ne belirlenmiş ne de belirlenmemiş olabilir.

Bu olağanüstü somut varoluş, bu "salt" doğa, bizim gözümüzde aynı zamanda son derece cılız bir soyutlamadır. Her tür belirlenimin berisindedir. Diyalektiğin belki en genel yasaları haricinde bizim için belirlenmemiş durumdadır: Kayıtsızlıktır, kendiliğinden oluştur (Selbstbewegung).

Doğayı, yine ondan kaynaklandığı halde ona nüfuz eden ve dağınık öğelerini organik bir biçimde bağlayarak onu "anlayan" insan etkinliğinin dışında belirlemeye çalışmak demek, çözümsüz bir sorun, ancak bir mitle yanıtlanabilecek metafizik bir sorun ortaya atmak demektir. Bu, bir dünyanın varoluş koşullarının dışında, dünya Düşünce'sinin dışında bir Dünya düşünmeye kalkışmak demektir.

Determinizmlerin çoğulluğu, gündeme bunların birliği meselesini getirir. Üretici etkinlik, doğal nesneyi bu determinizmlere ayırır; bunların çoğulluğu da, bilginin başvurduğu farklı bilimler, teknikler ve uzmanlaşmalardan kaynaklanır. Dolayısıyla, gerçek ve etkin insan, determinizmlerin arasındaki bağdır. Dünyasını şekillendirmek ve doğaya hâkim olmak için, hem etkinliğini hem etkinliğinin ürünlerini parçalamak durumunda kalmıştır. Kendisini farklı bakış açılarından değerlendirmek zorunda olmuştur: Maddi, elle tutulur ve görünür bir varlık olarak; biyolojik varlık olarak; matematik hesapların bir türevi olarak vs; evrenindeki diğer varlıkları da aynı biçimlerde değerlendirir. Determinizmlerin çoğulluğu, evrenin nesnel eklemlenmelerini ve özellikle de spesifik bir gerçekliği olan derecelerini ortaya çıkarır; ancak bunu mutlak olarak da almamak gerekir. Bu çoğulluk yalnızca geçicidir: Çünkü insan birdir ve onun etrafındaki dünya bir bütündür. Evrenin kısmi determinizmlere bölünmesi hali, yaşamda ve pratikte sürekli olarak aşılır ve diyalektik birlik durmaksızın tekrar üretilir; bu diyalektik birlik, insan kendisini gerçekleştirmeyi başardığı ölçüde, kendisini doğayı içeren spesifik bir birlik yapmayı başardığı ölçüde, daha üst bir birliğe yaklaşacaktır.

Böylelikle "doğa bilimleri insan bilimine tabi olacak, insan bilimi doğa bilimine tabi olacak, ikisi tek bir bilim olacaktır." (Marx, agy, s. 123)

Neden sonuç dizileri ve determinizmler insandan yola çıkar ve insana varır. Bu analiz bir formülle özetlenebilir: Fiziksel determinizm, doğadaki insan demektir. Bu tanımı diyalektik bir anlamda almak gerekir: Determinizmin nesnel yönünü vurgulayarak bu tanım, yaşayan insanın, yani doğa üzerinde etkide bulunan doğal bir varlığın etkinliği içinde yerini alır.

Bilimleri çoğullukları içinde anlayabilmek için –bunların nesnelliğinin kavranabilmesi ve aynı zamanda birliğinin belirlenmesi için– bilgi ve üretici etkinliğin diyalektik bir teorisine gereksinim vardır.

TOPLUMSAL DETERMİNİZM

Marx tarihsel oluşumun diyalektik, karmaşık ve tesadüfi karakterini şu çarpıcı formülde özetlemişti: İnsan deneyiminin ilerleyişi genelde karanlık bir yol izlemiştir. Kölelik, büyük uygarlıkların çoğunda hâkimdir. Bu sınırlı uygarlıkların yıkılıp aşılması için devrimler ve savaşlar gerekti. Antik dünyanın toplumsal yapısındaki ve düşüncesindeki sınırların kaybolması için antikitenin çökmesi gerekti. Bu "karanlık yol" varlığı kemirir ve yok eder, onun çürümesine ve krizine yol açar, yeni bir toplumsal gerçekliğin öğelerini ortaya çıkarır. Negatif olan, başta tesadüfi bir tezahürken, ardından yeni bir öz haline gelir. İlk başta mütevazı, dışsal ve dağınık bir biçim alır. Ancak başta yalıtılmış ve güçsüz olan bu öğelerin sayısı arttıkça, yavaş yavaş gerçekliğin yeni bir düzeyi olarak ortaya çıkar. Örneğin ortaçağdaki ilk tüccarların içinden burjuvazi doğdu. İlk proleterler de, iflas etmiş zanaatkârların arasından çıktı; bunların XVI. yüzyıl başında oldukça düşük olan sayısı gittikçe arttı ve sonunda yeni bir sınıf, yeni bir toplumsal gerçeklik belirdi.

Bir toplumsal nesnenin gerçekliği duyularımızla algıladığımız nesnelerin gerçekliğine benzetilebilir: İnsan etkinliğinin ürünü olan toplumsal nesne bir taraftan soyuttur, diğer taraftan da gerçek ve somuttur – nesnel ve direngen olduğu, ama kesin biçimde verili olmadığı için, insan onun üzerinde eylemde bulunabilir.

Günümüzde bile, tipik bir toplumsal nesnenin –örneğin piyasanın– insanlar üzerindeki gücü, aynen doğanın tabi olmayan kısımlarının insan üzerindeki gücü gibidir. Bilinen ve bilinmeyeni, görüntü ve gerçekliği barındırır. Bir kuvvetin, belirli bir eylem yönteminin uygulanmasıyla şekillendirilebilir.

Daha genel bir düzeyde ele alırsak, maddi nesneler insan toplumuna doğrudan girer: Bunlar birer "mal"dır. İnsani ihtiyaçları ve ilişkileri, toplumsal etkinliği uyarırlar; ancak öte yandan bu etkinliğe birtakım belirlenimler dayatırlar. Özellikle tüketim nesnelerinin kıtlığı, geçmişten günümüze (ki artık bir bolluk dönemine giriyoruz), doğadaki yaşam mücadelesini toplumsal alana taşıyan mücadeleler ve çekişmelere yol açmıştır. İnsan etkinliğinin nesneleri ve ürünleri, toplumsal ilişkilerin birer dayanağı haline geldiklerinde, piyasa gibi tamamen toplumsal bir nesne oluşturduklarında bile, başlangıçtaki bu karakterlerini korurlar. İnsan etkinliği içindeki mücadele ve çelişkileri belirlemeye devam ederler. Genel çekişmenin içinden, belirli güçlü grupların, yani toplumsal sınıfların mücadelesi çıkar.

Böylece nesneler, önceleri maddi birer nesne, ardından da gerçek anlamıyla toplumsal birer nesne olarak –metalar ve piyasa gibi–, toplumsal etkinliği ve ekonomik ve toplumsal oluşum sürecini belirler. İnsani düzlemde ve toplumsal ilişkiler bağlamında siyasal eylem, doğaya yönelik pratik eyleme tekabül eder. Toplumsal ilişkiler dolayımıyla ve toplumsal ilişkilere yönelik eylemde bulunur; çelişkilere müdahale edip, çelişki içindeki güçleri kullanır. Tarih boyunca, dönemler, uygarlıklar, sınıflar vs arasında asla mutlak sınırlar ol-

mamıştır. Ekonomik toplumsal devinim her zaman son derece karmaşıktı. Siyasal eylem durmadan bu devinimi belirlenmiş biçimlere oturtmaya çalışmış ve bu amaçla da direnç öğelerini ortadan kaldırmaya uğraşmıştır. Kendiliğinden oluşma sürecine müdahale edip "konsolide" yapılar çıkarmaya çalışmıştır: Devlet biçimleri; mevcut güçlerden yararlanarak toplumsal ilişkilere etki eden ve bu nedenle hep en üstün güce hizmet eden eylemin ürünleri. Ancak bu çaba günümüze değin, gittikçe derinleşen çelişkiler yaratmış ve yeni güçlerin ve biçimlerin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır.

Bu analiz bir formülde özetlenebilir: *Toplumsal determinizm, insanın içindeki doğadır*. Toplumsal determinizm, gerçek anlamda insani olan bir eyleme olanak tanır, onun koşullarını oluşturur ama aynı zamanda onu sınırlar. Toplumsal determinizm insan özgürlüğüne imkân verir, ama aynı zamanda bu özgürlüğün karşısına dikilir. Kökeninde, doğadaki nesnelliğin fetişlerin nesnelliğine ve toplumsal ilişkilerin nesnelliğine yayılması yatar. Ama kökeninde doğal belirlenimler de bulunur: Malların kıtlığı, doğadaki yaşam mücadelesi. Temel olguların istatistik sonuçlara vurulmasıyla birlikte, toplumsal gerçeklikler ve toplumsal nesneler, adeta doğa bilimlerinin keşfettiği kendiliğinden süreçleri andırır.

Toplumsal determinizm, insanın içindeki insan olmayan, doğal mücadelelerin ve biyolojik gerçekliklerin insanın içindeki uzantısıdır. Henüz gerçekleşmemiş olan insandır: İnsanın içindeki doğadır.

TOTAL İNSAN

İnsan, kökeninde, doğanın mütevazı bir parçası, diğer biyolojik varlıkların arasında zayıf ve çıplak bir varlıktır. Bu son derece zayıf varlık cesurca mücadeleye girişir; doğal varoluştan ayrı bir "öz" olur, hem savunmasız hem de güçlü hale gelir. Söz konusu olan temel bir ayrımdır: İnsan artık doğa değildir ve olamaz da; ancak yalnızca do-

ğanın içinde ve doğanın dolayımıyla vardır. Bu çelişki, doğanın tabi kılınmasına giden süreçte bile yeniden üretilip derinleştirilir. İnsan yaratıcı etkinliktir. Kendisini kendi etkinliğiyle üretir. Kendisini üretir; ama kendisi ürettiği şey değildir. Etkinliği adım adım doğayı tabi kılar; ancak bu güç kendisine karşı döner, toplumsal determinizm biçimini alıp adeta dışsal bir doğa karakterine bürünür, onu korkunç sınavlara tabi tutar. İnsan bu determinizm değildir, ama onsuz da bir hiçtir. İnsan öncelikle ve yalnızca insan dışı olanın içinde var olabilir. Sadece doğaya bağımlı olmakla kalmaz, toplumun içinde bile son derece zayıf durumdadır. Biyolojinin katılığıyla karşı karşıya kalan insan, aynı katılıkla ona karşı koyar: Hukuk, Ahlak ve Din ile.

İnsan böylece derin bir biçimde yarılmış durumdadır ve ancak da bu yarılma içinde kendisini biçimlendirebilir. Başta bu yalnızca kendisiyle doğa arasında bir çelişkidir. Bu çelişkideki iki terim karşılıklı olarak birbirine etki eder; birinin nitelikleri diğerine geçer; çelişkiler çözüldükçe ortaya çıkan birlik ne kadar yüksek ve ne kadar bilinçli olursa, çelişki de o kadar derin ve dramatik biçimde tekrar belirir. Çatışkının doğal biçimlerini gerçek anlamda aşan etkinlikler (praksis, düşünce, dışsallığı hâkimiyet altına alan belirli bir birliği içeren Tin) bugüne dek yalnızca yarılmaları ve mücadeleleri daha şiddetlendirmiş ve pekiştirmiştir.

İnsan hep bir görüntüden, avuntudan ibaretmiş, hatta yokmuş gibi görünür. Ancak insan vardır; her bir nesne, olay ve bireyi geçici özelliklerine göre değerlendirmeyi bırakıp da etkinliği bir bütün olarak ele aldığımızda, insan karşımızda belirir. İnsanın özü başta soyut bir potansiyeldir: İçsel bir bölünme, ayrılmadır. Henüz sadece metafizik, ideal bir varoluş gibidir. Ancak her bir çelişkinin gündeme getirdiği problemler kendi çözümünü doğurur, kendi çözümüne doğru ilerler, onu aşan bir etkinliği belirler ve böylelikle insan özünün mevcudiyetini yeni bir düzeye taşır. Ne zaman bir çelişki çözülse, yaşayan insan bu öze daha da yaklaşır; bu öz adeta tarihin

ve insan deneyiminin dramatik deviniminin içkin motoru gibidir. Keşif ve yaratı çakışır: İnsan hem yaratılır (ürün olarak), hem de keşfedilir.

İdealizm, insanın adım adım ortaya çıkan bu kısmını yalıtarak ele alır. Sanki bu kısım en başından itibaren –sonsuza değin– gerçekleştirilmiş gibi, onu, varoluş koşullarının dışında, "kendinde" değerlendirir; böylece insanın doğuşundaki dramı iyice silikleştirir.

İnsan "öteki"nin içinde, onunla ilişkisinde, kendisini yadsıyan ve kendisinin yadsıdığı, ama yine de kendinden ayrılamaz olan doğanın içinde doğar ve kendini gerçekleştirir. Doğaya karışmış halde ama adım adım doğa üzerinde güç kazanan insan, bir insan doğası yaratır.

İnsan doğası ifadesinin bildik kullanımı, ifadenin gerçek anlamını aldatıcı bir sıradanlıkla örtmüştür. Doğa insani hale gelir; insanın etrafında ve insanın içinde doğa bir dünya, organize bir deneyim olur. Aynı şekilde insan da doğa, somut varoluş, güç haline gelir. İnsan emeği, insanları çevreleyen doğayı insanlaştırır. Doğa da, doğal ve pasif içgüdünün sınırlarından kurtulmuş içgüdüsel bir enerji, berrak bir yaşam gücü haline gelip içten içe insanlaşır. İnsan doğası bir birliktir, varlığın devinimidir, ayrımın aşılmasıdır.

Emek –ekonomik üretim– kendinde bir amaç değildir. "üretimin temel sonucu... insanın varoluşudur." (*Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, s. 135.) "Doğa insanın organik bedenidir... İnsan doğa sayesinde hayatını sürdürür, yani doğa insanın ölmemek için sürekli bağlantıda olması gereken bedenidir. İnsanın fiziksel ve manevi yaşamının doğayla bağlantı içinde olması demek, doğanın kendisiyle bağlantı içinde olması demektir, zira insan doğanın parçasıdır... İnsan kendisini ancak nesneler dünyasını işleyerek özgül bir varlık olarak ortaya koyar. Bu üretim de onun özgül etkin yaşamını teşkil eder. Bu üretim sayesinde doğa insanın eseri ve geçekliği olarak görünür. Dolayısıyla, insanın bilinçte, zihinde değil fiilen, gerçekten ikiye ay-

rılması ve kendi yarattığı dünyanın içinde kendi üstüne düşünmesiyle birlikte, emeğin amacı insanın özgül yaşamının oluşması ve nesneleşmesi olarak karşımıza çıkar." (agy, s. 88) Toplumsal tarih, insanın doğayı ve kendi doğasını sahiplenmesinin tarihidir. Toplumsal emek ve ekonomik etkinlik bu sahiplenme sürecinin aracıdır ve insan özünün temel uğraklarıdır: İnsanın özünün hâkimiyetine girip ona entegre olmaları şartıyla. Çünkü kendi başlarına bu özü temsil etmezler. Ekonomik insan, total insanın özgürleşmesi için aşılmak zorundadır: "insan total insan olup... kendi çoklu (Allseitiges) özünü sahiplenir." (agy, s. 118)

Total hareket, eylem ve düşünce tarafından kırılır. Bu ayrım mutlak olamaz, ancak insanın doğaya karşı mücadelesi üzerine kurulu göreli bir gerçekliği vardır. Doğanın içinde ve doğaya karşı eylemde bulunan insan fiziksel determinizmle karşı karşıya gelir. Toplumsal determinizm doğayı insanın içine doğru yayar. İnsan Doğası bu çelişkileri çözer, daha yüksek bir birlik ortaya çıkarır, determinizmleri organize ederek aşar. Bir totalite olarak tahayyül edilen doğa gibi, insan doğası da bir kendiliğindenliktir (Selbstbewegung), ama organize ve berraktır. Total insan "tüm doğa"dır; maddenin ve yaşamın tüm enerjilerini, dünyanın tüm geçmiş ve geleceğini içinde barındırır; ancak doğayı iradeye ve özgürlüğe dönüştürür.

Ürünler ve üretim güçleri, bu total insanın "öteki"sidir; insan bunların içinde kendini kaybedebilir. Modern insanın kaderi olan, ekonomik güçlerin bağımsızlığı halini kavramak ve hâkimiyet altına almak zorunludur. Toplumsal sürecin nesnelliğini tanımladığımız andan itibaren, onu aşma süreci işlemeye başlar; bu nesnellik, eylem halinde olan ve şimdiden nesnel bir niteliğe bürünen özne insanın etkinliğiyle birleşir; bu etkinlik nesnelliğe yeni bir nesnel içerik taşır, onun içinde "özneleşir" ve böylece daha nesnel bir insan etkinliğinin ortaya çıkmasını hedefler: Bu yeni etkinliğin kendisi de başka eylemlerin nesnesi olmaya daha açık olduğu gibi, aynı zamanda

daha berrak bir biçimde kendisini "üretir" ve kendi kendisinin bilinçli yaratısıdır.

İnsanın "öteki"si onun adeta kaderi olmuştur. Tarih her zaman son derece kanlı oldu; tarihi trajik yapan şey, hiçbir kaderin ona katlanan insanların gözünde meşru olmaması, yalnız ve yalnız bütün bu kaderlerin hem hazırladığı hem tıkadığı insan geleceği düşünüldüğünde meşru olmasıdır. Ancak tarih kimi anekdotların ve şiddet olaylarının absürd bir kaosu da değildir. Bu tür bir tarih kavrayışı tarihi yadsır; tarihin ancak, kendisini tarih dolayımıyla yaratan canlı özne, total insan sayesinde var olabileceğini göz ardı eder.

İnsan hâlâ doğuş sancıları içindedir; henüz doğmamıştır; bir birlik ve çözüm olarak kendini bir parça hissettirse de, ancak ve ancak kendi içinde taşıdığı insan olmayanın, yani kendi zıttının içinde ve zıttı dolayımıyla mevcuttur. İnsan, insan doğasının doğmakta olan bilincinin ve gerçekliğinin paramparça halde dağıldığı çoklu etkinlikler ve uzmanlaşmış üretimler içine saçılmış durumdadır. Kendi bilincine ancak kendi ötekisi içinde, yani ideolojilerde varır.

Yaratıcı etkinlik giderek çeşitlendikçe, toplumsal insan kendi eyleminin sonuçlarında kendini keşfeder; ama insanın bilinç yüklü ürünleri, bir ilkelin ya da çocuğun deneyiminde olduğu gibi dolaysız değildir insan için. Bu tür ürünler toplumsal ve soyuttur. Böylece yeni bir ürün türü ortaya çıkar: Manevi ürünler. Bundan böyle üretimin üç temel düzeyi bulunur: Maddi ürünler, tam anlamıyla toplumsal ürünler ve manevi ürünler. Manevi ürünler bir açıdan nesnedir: Tek tek insanların bilincinin dışında bulunurlar. Diğer bir açıdansa bu ürünler verili bir toplumsal çerçeveye, belirli bir tarihsel âna yakından bağlıdır. Bu ideolojiler hem toplumsal grupların genel etkinliğini, pratik güçlerinin ulaştığı düzeyi yansıtır, hem de dünyanın ve bilincin kısmi etkinliklere bölünmesini ifade eder. İdeolojiler gerçek ilişkileri çarpıtır. İdeolojiler dolayımıyla kendi bilincine varmaya uğraşan etkinlik, sonuçta kendinden kopartılır ve ken-

di dışına sürüklenir. İdeolojik tasarımlar insanı şeyler düzlemine, dışsal tözler düzlemine ihraç eder: Tanrılar, kaderler, mutlak metafizik hakikat. Bu manevi şeyler, maddi şeylerin üstünü –bunlarla bilinçli bir ilişki kurmaksızın– örter; öyle ki, insanlar kendi yaratıcı etkinliklerinin bilincini yitirir. Manevi ürünlerin nesnelliği bir bakıma yanılsamadır. Ancak bu görüntü gerçekliğe dönüşür: İnsanlar bu toplumsal tasarımların aşkın bir kökeni olduğuna inanır, politikacılar tarafından ele alınan ve kullanılan bu inançlar doğrultusunda toplum örgütlenir. Böylelikle teorik yabancılaşma, dönüp praksise etki eder ve kendisi pratik haline gelir. Mitler ve fetişler gerçek bir güce sahip gibi görünür: İnsanların bunlara atfettikleri kendi güçleri, insanlara karşı döner.

Başka bir anlamdaysa, bu ürünler bir hakikat barındırır. Somut insan yaşamını çarpıtarak da olsa ifade ederler. Çeşitli yaşam tarzlarının ve kültürlerinin bir öğesini teşkil ederler ki, bu yaşam tarzı ve kültürlerin hep değerli bir öğesi olmuştur ve bunların bazıları (özellikle de Helen yaşam tarzı ve kültürü) belki de organize ve yenilenmiş modern dünyaya entegre edilebilir. Bu tarzlar genelde, pratik yaşamdaki en mütevazı davranışların tekrarı ve birikimi sonucunda ortaya çıkmıştı. Ancak tarihin gösterdiği gibi, büyük uygarlıkların çoğunda, ideolojik meşrulaştırmaların ve kostüm ve sözlerin müthiş şatafatıyla gündelik jestlerin monotonluğu arasında keskin bir çelişki bulunuyordu. Bilinç ile gerçeklik arasındaki bu çelişkiyi ancak gelecek çözebilmişti.

İdeolojilerin etkisi asıl olarak inançtan kaynaklanır; ancak adım adım bilinç bu ürünlerden alınır, düşünüm yoluyla ve dünya üzerindeki gerçek gücün gelişmesi yoluyla tekrar fethedilir. Bütün ideolojiler, oldukça uzun süren vicdan azabı dönemlerinden sonra tasel olarak aşılmıştır. İnsan düşüncesi ve gerçekliği ideolojiler doyımıyla biçimlenir, ama ancak bu ideolojileri aşıp, onlardan özgürşip, gerçek etkinliklerle yüz yüze gelerek.

Doğa üzerindeki gücünün çok büyük olduğu bugün bile, yaşayan insan kendi elinden çıkma Fetişlerin kurbanıdır. Hem soyut hem gerçek, hem kabaca maddi hem de baştan çıkarıcı, hatta büyüleyici ideolojilerle sarılı garip oluşumlar... Bu fetişlerin maskesini indirmek ve zihinsel baş dönmesinin aklı sürükleyip götürmesini engellemek için berrak, inatçı ve şüpheci yeni bir bilinç gereklidir. Diyalektik materyalizm işte bu bilincin ifadesi ve aracı olmaya soyunur.

Yaşayan insanlar kendi gerçek özlerini ve gerçek büyüklüklerini anlamakta hâlâ zorluk çekiyor. İnsanın kendi kendini üretimini incelediğimizde, insanın özünü ele alan bütün felsefi tanımların aslında bu üretimin bir uğrağına tekabül ettiğini görüyoruz. "Üretim" terimi temel bir öneme sahiptir, çünkü diğer terimleri kapsar ve açıklar: Çünkü doğayı, eylemi, bilinci kapsar ve insanın içinde konumlandırır. Bazen en alt düzeyine indirgenerek çok hatalı bir biçimde kavranan üretim kelimesi, insanın bütün büyüklüğünü temsil eder. Onun hakikati henüz kabul edilmiş değil; çünkü insan yaşamı bilinçli bir biçimde üretmiyor, kendi üretimini kavrayamıyor. Bu yaşam gerek varoluş tarzı gerek bilinç itibariyle fetişizme gömülü. "Emeğin ürettiği nesne... yabancı bir varlık gibi, bağımsız bir güç gibi insanın karşısına çıkıyor. Nasıl dinde insan fantezisinin, beyninin ve kalbinin spontane etkinliği birey üzerinde, ondan bağımsız bir etki yaratıyor, kutsal veya şeytani, yabancı bir etkinlik gibi işliyorsa, üreticinin etkinliği de kendi spontane etkinliği olmaktan çıkar... Yaşamsal etkinlik, insanın üretici yaşamı, insanın gözüne sadece belirli bir ihtiyacı –fiziksel bekayı– tatmin etmenin aracı olarak görünür... Yaşamın kendisi artık bir araç gibi görülür..." (agy)

"Her tür üretim, belirli bir toplumsal biçim çerçevesinde doğanın insan tarafından sahiplenilmesinden oluşur." (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 10. baskı. s. XVIII) İnsanın özünün hâlâ "yabancılaşmış" olduğunu söylemek, her şeyden önce, toplumsal biçimlerin bi-

reyin doğayı sahiplenmesine izin vermediği anlamına gelir. Etik terimlerle söylersek, "kendinde amaç" olması gereken yaratıcı etkinlik, insan özü, bireysellik henüz birer araçtan ibarettir.

Mevcut durum katlanılır gibi değil, çünkü insan gerçekliği hiç olmadığı kadar parçalanmış durumda. Adeta olası bütün yarılma, dağılma ve çelişki tarzları günümüzde insanın müthiş mutsuzluğunda bir araya gelmiş gibi. İnsanın gerçekliği tehlikede: Bu gerçeklik tinsel düzlemde bulandığı gibi, somut varoluşta da tehdit altında.

Günümüzde, "insanların kendilerinden yabancılaştırılamayacağını düşündüğü her şey mübadeleye, ticarete konu olup yabancılaşıyor." Erdem ve vicdan, aşk ve bilim, şu ana dek cömertlik ve paylaşmayla serbestçe yayılırken, artık ticarete konu oluyor. "Bu bir genel kokuşma, evrensel yozlaşma çağı." (*Felsefenin Sefaleti*) "Ekonomi politiğin ürettiği" yegâne ihtiyaç, para ihtiyacı; öyle ki "insanın yegâne temel niteliği sahip olduğu para miktarı haline geliyor." Bu yabancılaşma hem yapmacık ince zevkleri hem de ihtiyaçların hayvanca basitleşmesini doğuruyor. İnsan hayvanın altına iniyor; yalnızlığa düşüyor. Zaman zaman insan diğer insanlarla gerçek bir alışverişte bulunma arzusunu bile yitirir. Onun gözünde bütün hayat "ellerinin arasından kayıp giden" yabancı bir güç gibidir. Toplumun özü insan dışıdır: Tamamen paraya indirgenmiştir. Bu nedenle de ekonomik bir özdür: "Benim geçim araçlarım başkasının elinde. Arzularımın nesnesi ötekisinin özel mülkü. Her şey kendisinden başka bir şey; kendi etkinliğim bile. Bütünün üzerinde insan olmayan bir güç hüküm sürüyor – ve kapitalist bile bundan muaf değil." (agy, s. 136) Ekonominin bu üstünlüğü, tam da insan dışı olandır; insanın özünün bir *şey*'e, paraya, yani fetişe indirgenmesidir. (Tam da ekonomik insanın aşılmasını savunan Marx'ın "mutlak ekonomizm"le suçlanması, günümüzde değerlerin nasıl altüst olduğunun iyi bir örneği.)

Birey olarak kapitalist, para dışında her şeyden yoksundur. Ama kapitalist olmayan insan, yoksunluğu, bireyin toplumsal ürününün

ve yaşamsal tözünün kendisine dışsallaşmasını çok daha sert yaşar. Kâr üzerine kurulu bir toplumsal yaşamın yegâne değeri olan paradan yoksundur. İnsanın cemaat dışında var olması düşünülemez bile. Her tür toplumsal yapı belirli bir birlik tanımlamıştır. Ancak bir cemaat alenen veya zımnen iç mücadelelerle bölündüğü zaman, gerçek bir cemaat olmaktan çıkar. İnsan öteki insan karşısında tekrar bir hayvana döner. İnsan cemaatiyle birlikte insan da böylece yabancılaşır.

İnsanın ve cemaatin çokbiçimli yabancılaşmasının temeli, modern proletarya başta olmak üzere belirli toplumsal grupların insan dışı durumundadır. Bu grup cemaatten dışlanmış durumdadır veya cemaate ancak görünüşte, lafta ve politik açıdan yararlanılmak üzere kabul edilir. Cemaate ne maddi ne de manevi olarak katılabilir. Bu cemaate katılmak için eyleme giriştiğinde, karşıtları onu cemaati yıkmakla suçlar!

Büyük üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerine kurulu bir toplumsal yapıda, proletarya yalnızca diğer araçlar gibi bir araç, "makinenin bir uzantısı"dır. (*Komünist Manifesto*) Modern işçinin satmak zorunda kaldığı emek gücü, bir meta haline, diğer şeyler gibi bir şey haline gelir. Dışsal bir güçmüş gibi, "emek herhangi bir şeyi işlediği gibi bireyi de işler." (*Kapital*, III, s. 60) Daha 1844'te Marx şöyle yazıyordu: "İşçi ne kadar emek harcayıp üretim yaparsa, kendi karşısında yarattığı yabancı şeyler dünyası o kadar güçlü ve kendi iç dünyası o kadar yoksul hale gelir... Emek işçinin dışındadır; emeğiyle kendisini ortaya koymak yerine, kendisini yadsır ve mutsuz kılar... Yalnızca emek süreci dışında kendisi olur; dolayısıyla emeği bir ihtiyacın tatmini değil, kendisi dışındaki ihtiyaçları tatmin etmenin aracıdır... İşçinin etkinliği öz-etkinlik olmaktan çıkar. Başkasına aittir, kendini kaybetme halidir. Sonuçta, çalışan insan kendisini ancak hayvani fonksiyonları içinde özgür hisseder: Yemek, içmek, üremek gibi. İnsani fonksiyonlarını gerçekleştirirken de kendisini hayvan gibi hisseder. Şüphesiz yemek, içmek ve üremek de gerçek birer insa-

ni işlevdir. Ama onları etkinliğin diğer alanlarından koparan ve birer amaç haline getiren bir soyutlama içerisinde, hayvani hale gelirler... Söz konusu olan, işçiyle kendisine yabancı hale gelen etkinliği arasındaki ilişkidir." (*Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, s. 85 vd)

Böylece üreticiler (gerek birey gerek bir bütün olarak), kendi yarattıkları mallardan koparılır ve yoksun bırakılır. Üreticiler bütünü, maddi ürünler bütününü tüketme imkânından yoksundur. Sonuç olarak aşırı üretim günümüzde mümkün olan bolluğu bu şekilde yoksunluğa –krize, ekonomik ve politik mücadelelere– çevirir.

İnsan cemaatinin yaşamı paramparça olur. Bu şekilde cemaatten koparılan insanın gözünde yaratıcı etkinlik bir araca indirgenir. Cemaatin kendisi de, üretim araçlarına sahip bireylerin gözünde bir araçtan ibarettir.

Yabancılaşma giderek tüm yaşama yayılır. Birey bunun dışına çıkmayı başaramaz. Kendini kurtarmaya çalıştığında, kendi kendisini yalıtır ve daha da yoğun bir yabancılaşmaya yol açar. İnsanın özü toplumsal sürecin bütününün bir sonucudur. Birey bu öze ancak kendi cemaatiyle tutarlı ve berrak bir ilişki içerisinde ulaşabilir; ne cemaatten kopmalı ne de cemaatte yitmelidir. Ancak bütün ilişkilerin baş aşağı göründüğü bizim toplumumuzda, birey kendisini yalıtarak gerçekleştireceğini sanabilir. Kendi toplumsal köklerinden, temelinden daha da kopar, daha da yoksun hale gelir. Kendisini ancak teorik bir soyutlama (ruh, iç yaşam, ideal) olarak ya da salt biyolojik bir varlık (beden, cinsel libido) olarak kavrar. Cemaatteki çözülmeyi kendi içine taşıyıp daha da şiddetli bir biçimde yeniden üretir. İçindeki çelişki çokbiçimlidir: Bilinçdışı ile bilinç arasında, doğa ile insan arasında, toplum ile birey arasında, içgüdü ile berraklık arasında, içerik ile biçim arasında – pratik ile teori arasında.

Proletarya bu toplumun somut öğesi, pratik veçhesidir. Emek dolayımıyla, şeylerin maddiliği ve direnciyle, mevcut varoluşun çelişkileriyle sürekli temas halindedir. Proletaryanın ifadesi olarak olu-

şan diyalektik materyalizm, felsefi kültür, ekonomi bilimi ve reformcuların bütün umutları adına proletaryanın durumunu kavrayarak bu durumun yarattığı sınırları aşmaya çalışır. Proletarya insanın kimi temel öğelerine sahiptir. Diğer taraftan burjuvazi de bir o kadar temel öğelere sahiptir: Kültür ve zihinsel berraklık gibi. Ancak bu son öğeler, tam da öncekilerden koparıldıkları için soyut ve formel hale gelmiştir. Bireycilik ve rakip bireyler arası çekişmelerle parçalanan insan cemaati, yerini insanın temel bir yönü üzerine uygulanan az veya çok gizli bir şiddete terk eder. Bu parçalanma bireyciliğin içinde bile dışavurur. Somut, pratik ya da doğal öğe, kültürden ve zihinsel berraklıktan koparılır. Zihinsel berraklık öğesi, somut içeriği şiddetli bir tahakküm altına alır. İçerikten yoksun bırakılan manevi güçler soyut bir biçimde işler. Kültürlü birey, Nietszche'nin betimlediği "teorik insan" haline gelir.

Söz konusu toplumun yaşadığı maddi ve manevi çözülme giderek artar. Zorunlu olarak bir dekadans evresine girer (ki ekonomik analiz de bunu doğrulamaktadır). Bu duruma noktayı koymak için, bir sınıfı diğerine tabi kılan ve insan gerçekliğinin yoğun bir öğesini başka bir öğesine –bu insani öğeler zıt grupların elinde olduğu için– bağımlı kılan toplumsal yapıyı aşmak gerekir. Proletaryanın bir üretim aracına indirgendiği ve buna bağlı olarak da üretimin gerçekliğinin değersiz kabul edildiği bir ekonomik organizasyonu geride bırakmak gerekir. Özellikle de bireysel ile toplumsal arasındaki zıtlığı aşmak için, içeriğin farklı öğeleri arasındaki bağlantıyı ve birliği keşfetmek için, praksisin tam bilincine varmak şarttır. Bilincin sınırlarının temelinde de belirli bir praksis (yani mevcut ekonomik ve toplumsal yapımız) yattığı için, bu yapı geride bırakılmadan yeni, tutarlı ve "planlı" bir praksis yaratılamaz.

Bu aşırı parçalanma ve çelişki içinde, bu maddi ve manevi ıstırapta, belki de bir yandan insanın özüne yaklaşılmaktadır. Bu çoğulluk içinde yabancılaşan öz daha zengin bir birliğe varacaktır. Çeliş-

kilerin derinliği birliği daha da acil kılmaktadır.

Materyalist hümanizmde, idealizmdeki "kendinde" ve "kendisi için" kavramları bu şekilde karşımıza çıkar: Potansiyel ve gerçekleşme; yabancılaşma ve aşma; nesne ve özne; öz ve varoluş olarak. Praksisin bir analizinden yola çıkarak, etkinliğin uğraklarının, düşüncenin ve eylemin kategorilerinin, bilgi alanlarının ortaya çıkışını göstermek mümkündür. Diyalektikteki yabancılaşma kavramı, oluş halindeki insanın bu tasvirini özetler. İnsanın mevcut dramını ve tarihsel dramını ortaya koyar. Praksise nihai anlamını kazandırır. Buna karşı praksisin analizi de bu kavrama pozitif bir karakter kazandırır.

Total insan, oluşun öznesi ve nesnesidir. Nesnenin karşısına dikilen özne olarak, bu ikiliği aşar. Kısmi etkinliklere ve parçalı belirlenimlere bölünür ve bu parçalanmayı aşar. Eylemin öznesidir, ancak aynı zamanda eylemin nihai nesnesidir de; eylem sadece dışsal nesneler üretirmiş gibi göründüğünde bile insan da eylemin ürünüdür. Total insan yanılmış, çözülmüş ve zorunluluğa ve soyutlamaya zincirlenmiş canlı özne-nesnedir. Bu yanılmayı aşarak özgürlüğe doğru ilerler; doğa haline gelir, ama aynı zamanda özgürdür. Doğa gibi totalite haline gelir, ama doğayı tabi kılar. Total insan yabancılaşmadan çıkan insandır.

Materyalist ve pratik bir felsefe, aşkın bir ideal ortaya koyamaz; onun ideali gerçekliğin bir işlevi olabilir ancak. Bu idealin gerçeklikte kökleri olmalı ve potansiyel olarak gerçeklikte var olmalıdır. Total insan fikri de bu gerekliliğe bir yanıttır. Öte yandan insanın önündeki olasılıklar da bilimsel araştırmayla, ekonomik ve sosyolojik incelemelerle belirlenebilir.

İnsanın yabancılaşmasının sonu "insanın kendine dönüşü", yani insanın bütün öğelerinin birliği olacaktır. Bu "bütünlenmiş natüralizm" hümanizmle örtüşür. Gelişmenin tüm zenginliğini muhafaza ederek, insanlaşmış insanı yaratacaktır. "Varoluş ile öz arasındaki, kendinin nesneleşmesi ile gerçekleşmesi arasındaki, özgürlük ile zo-

runluluk arasındaki, birey ile tür arasındaki çekişmenin gerçek sonudur. Tarihin gizemini çözer ve çözdüğünün de farkındadır." (*Marx-Engels Archiv.*, III)

İnsan cemaatinin bu şekilde örgütlenmesi insanın tarihine değil "tarih öncesi"ne, ya da hayvanlıktan çarpık bir biçimde çıkmış "doğal tarihi"ne son verecektir. Gerçek anlamda insani olan bir dönem başlatacak, böylece kaderini eline alan insan nihayet gerçekten insani olan meseleleri çözmeye girişecektir: Mutluluk, bilgi, aşk ve ölüm meseleleri. Bu sorunların çözülmesini engelleyen koşullardan özgürleşecektir. Örneğin bireylerin biyolojik eşitsizliği tartışılmaz bir gerçektir. Bu olguyu kullanmak, ondan kâr sağlamak korkunçtur. İnsani bir toplumda bu problemler ele alınıp pratik bir çözüm bulmak amacıyla incelenecektir. Somut toplumsal eşitlik doğal eşitsizlikleri ortadan kaldırmayıp belirtik kılacak, bireysel yeteneklere açılım fırsatı tanıyacaktır. Ardından biyolojik öğeye karşı bir mücadeleye girişip onu yönlendirmek ve ırsi zorunlulukları, coğrafi ve ırksal yazgıları kontrol altına almak gerekecektir.

Bu biçimde tanımlanan hümanizmin nicel bir veçhesi bulunur: Üretici güçlerin gelişimi üzerine kuruludur. Aynı zamanda nitel bir yönü de vardır. Her insan cemaatinin bir niteliği, bir tarzı vardır. Günümüzde birçok insan cemaati ve insani tarz –uluslar, kültürler, gelenekler– mevcut. Total hümanizm bu cemaatleri ortadan kaldırmayı değil, onları sınırlarından özgürleştirmeyi ve zenginleştirmeyi, böylelikle de gerçekliklerinden bir şey yitirmeksizin bir somut evrenselliğe doğru yöneltmeyi savunur. Söz konusu olan, mevcut içeriği içererek geliştirip total hareketi sürdürmektir.

Bu hümanizme göre, en üst aşama toplum değil total insandır. Total insan özgür cemaatteki özgür bireydir. Olası bireyselliklerin sınırsız çeşitliliği arasında serpilen bireyselliktir.

İnsanın tarih öncesinin bu tür bir sona varması hiç de kaçınılmaz değildir. Ekonomik kaderden, tarihin gizemli erekliliğinden, "top-

lum"un tahakkümünden çıkılamaması da olasıdır. Bu amaç için uğraşan insanlar yenilebilir. Bu durumda insanlık karmaşaya ve kaosa gömülebilir. Total hareket çözümü işaret eder; sezgileri, etkinlikleri ve bilinçleri yönlendirir, ortadan kaldırmaz. Ekonomik ve toplumsal otomatizmin sonunun otomatik bir biçimde geleceği zaten nasıl düşünülebilir?..

Sanat her zaman total bir eyleme yönelik bir gerilim, bir çaba barındırmıştır. Müzikte duyusal bilincin bir öğesi, yani ses, bilincin tüm içeriğini, ritim, hareket, arzu, erotizm veya maneviyatı kapsar hale gelir. Resimde de aynı şey görsel öğe için geçerlidir. Geçmiş dönemlerin toplumsal yapısı bizim için hiçbir pratik anlam taşımazken, bu dönemlerin sanatı çok değerlidir. Örneğin en mistik şiirlerde total eylemin Kutsal ya da İnsanüstü gibi ifadelerle dile getirilmeye çalışıldığını, ancak karanlık ve şiddetli kozmik hislerle hep insanın dışına havale edildiğini görürüz. Biriciğe yönelik çabalar, şu ana dek her zaman yabancılaşma çerçevesinde dışavurulmuştur. İnsan kendi iç birliğine ve uzlaşmasına, huzura ve kurtuluşa her zaman dışsal bir inançta kavuşmayı ummuştur. İnsan ve cemaatin birliği dini ritlerde ya da ahlaki kurallarda aranmıştır. İnsan ve evrenin birliğinin, uzun bir inziva sonunda ulaşılan bir yoğunlaşmayla kişinin kendinden geçtiği ayinlerde, bilincin bedenden çıkmasıyla gerçekleştiği düşünülmüştür. Ancak bu enerjiler asla gerçek bir çözüm sunmadı. Ayinden ya da kendinden geçme anından sonra insan içinde daha da derin ve umutsuz bir yarılmayla aynı ıstıraba geri dönüyordu: Varlık insanın dışına havale edilmiş oluyordu. Bütün bu denemeler arasında bizim için en fazla değerli olan sanattır.

Total insan fikri bu denemeleri, pozitif ve etkili bir düzleme taşıyarak ilerletir. Geçmişin en yüksek değerlerini, en başta da sanatı –yabancılaşmış niteliklerden özgürleşmiş emek olarak, ürünün ve üreticinin, bireysel ve toplumsalın, doğanın ve insanın birliği olarak– içerir.

Bu üstün ideal, oluşma sürecine anlam verir, çünkü kendisi de oluşun parçasıdır. Total insan Düşünce'dir; idealizmin tek taraflı bir biçimde teorik etkinliğe indirgediği ve yaşamın dışında, mutlağın içinde tasarladığı düşüncedir.

En gelişmiş halinde, total eylemin hem son derece bireyselleşmiş olacağı, hem de yaşamsal enerjilerle örtüşeceği tasavvur edilebilir – son derece berrak ve aynı zamanda son derece spontane olurdu. Doğanın ritimlerine daldığı halde, biricik bir mevcudiyete sahip olurdu.

Fakat en yoğun biçimde insani ve total olan, en yüksek bilinç bile ilk ve en derin çelişkiyi, yani varlık ve hiçlik, yaşam ve ölüm çelişkisini hafifletemez. Şüphesiz insan ölümü asla tam olarak yenip zarar görmez bir varlığa sahip olamayacak. Ancak insan ölüme karşı mücadele eder. İnsanlaşmış insan bu şekilde meydan okuyan insandır. Karşısına çıkan tek şey, hiçliğin durdurulamaz gücü değildir. Ölümün insanlar arasında da suç ortakları vardır. İnsanlaşmış insan ölümle suç ortaklığı etmeyi reddettiği gibi, ölümün suç ortaklarına karşı mücadeleye girişir.

Fani birey kendi Ben'inde kendinden fazlasını, insanı, tini, varlığı barındırır. İnsanlaşmış insan bu varlığı aktarmak ve sürekli kılmak, genişletmek, derinleştirmek, varlığa mümkün olduğu ölçüde "katılmak" ister. Bu sayede kendi içinde de ölümle savaşır.

"Teorik insan" bu şekilde uçsuz bucaksız insan gerçekliğini geri alma, berraklaştırma ve Aşma faaliyetine girişmelidir. Kendi soyut, teorik ve formel Ben'ini Dünya'ya açmalıdır. Yeni felsefe bir postülaya, soyut bir alternatife, keyfi biçimde seçilmiş bir değere ya da bir kurguya değil, gerçek bir eyleme ve gereksinime dayanır. Görevi, insan varlığının ve bilincinin bütün öğeleri ve veçheleri arasındaki zımni bağları "harekete geçirmek"tir. Bu araştırmadaki yegâne kriter pratik bir kriterdir: Hareketi durduranı, ayıran ve parçalayanı, Aşma sürecini tıkayanı ortadan kaldırmak.

TOTAL İÇERİĞE DOĞRU

Tamamen formel bir konumla ve salt teorik bir bilinçle yetinmeyen felsefi düşünce ve eylem, biçim ile içerik arasındaki kopuşu engellemek amacıyla derhal verili bir somut içeriğe sarılabilir. Ancak kısmi bir içeriğe sarılan bu yöneliş, kendini gerçeğin bu öğesiyle sınırlarsa, kaçınılmaz olarak bu öğeyi mutlaklaştırmış olur. Onu fetişleştirilmiş bir biçim haline getirir. Örneğin, bireyin psikolojik gerçekliği, milli cemaat, insanın manevi gerçekliği, insandaki birlik ve gerçeklik ihtiyacı bu şekilde yalıtılabilir. Gerçeğin bu "uğraklarının" her biri, soyutlanıp dondurulduğunda, hem başka uğrakları hem de sonunda kendisini yadsır. Bu şekilde darlaştırılan ve kalıba dökülen içerik baskıcı hale gelir ve kendi gerçekliğini yok eder. Örneğin milliyetçilik milli gerçeklerin düşmanı kesilir, liberalizm özgürlüğün kökünü kurutur; maneviyatçılık yaşayan insanın maneviyatının düşmanı olur, bireycilik somut bireyin karşısına dikilir; "totalitarizm" insanın total gerçekleşmesine karşı çıkar...

Felsefi olarak, bu tür bir yöneliş kısmi bir hakikati, tam da onu mutlaklaştırdığı için, bir yanlış haline getirir. Böylece bir meta-şey yaratır. Irkçılık bir meta-biyolojidir; milliyetçi kuram bir meta-tarih ya da meta-sosyolojidir. Bu girişim metafiziğin tüm risklerini bünyesinde barındırır. İçeriğin bir kısmını yadsımakla gerçeğin öğelerinin parçalanmasını onaylar ve şiddetlendirir. Öteki alanların önemini göz ardı eder ve böylece uzmana ya da partizana ait bir yöneliş olarak karşımıza çıkar. Çözüme giden bir bilinç olmak yerine, bireyin ya da grubun sergilediği bir savunma refleksi gibidir.

Problemleri gerçekten çözmek isteyen birinin başvurabileceği tek bir yol kalır: Total içeriği kavrama çabası.

Felsefi yaşamı bu çaba belirleyecektir.

DİPNOTLAR

1 Marx'ın ekonomi ve felsefe elyazmalarının N. Guterman ve H. Lefebvre tarafından yapılan ilk Fransızca çevirisi *Avant-Poste* dergisinde (1933), Hegel'in seçme yazıları *Morceaux Choisis* başlığıyla (aynı çevirmenlerce) Gallimard Yayınevi'nce (1938), Lenin'in Hegel'le ilgili notları da *Cahiers de Lénine sur Hegel* başlığıyla (1939) (yine aynı çevirmenlerce) yayımlandı. Stalinci dogmatikler hem *Avant-Poste* dergisini hem *Morceaux Choisis*'yi hem de *Cahiers de Lénine*'i boğmak için epey uğraştı.

2 Bkz. *Oeuvres Philosophiques*, çev. Molitor, I, s. 16 (Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefesi), s. 76 (Parçalar) – s. 94, 95, 107 ve 188 (Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı) vs.

3 Bkz. *Grande Logique*'deki [Mantık Bilimi] (c. II) *Critique du Principe d'Identité*, s. 32-37, 66-73 vs.

4 Bu mantık ister bir metafizik atomculukla (Dühring), ister tinsel yapıya ilişkin bir teoriyle (Husserl) isterse de duyumsallığı temel alan bir ontolojiyle (Viyana Okulunun fizikalizmi) iç içe bulunsun, asla ve asla, içeriğin ancak sınırlı bir miktarını gerçekleştiren bir dogmatizmden muaf değildir.

5 Kısmi Fransızca çevirisi *Avant-Poste* dergisinin 1933 tarihli 1. ve 2. sayılarında yayımlanmıştır.

6 Determinizm ve tesadüf konusunda bkz., Hegel, *G.L.*, III, s. 2; Engels, *Dial. und Natur*, s. 267.

7 bkz. Lenin, *Cahiers sur la Dialectique*.

8 Marx'ın öngördüğü gibi, bilimler bir yüzyıldır birliğe doğru ilerliyor; doğa bilimleri, insan gerçekliğinin bilgisiyle daha zenginleşti (yaşamsal rekabet teorisi, tarihsel bilinç, istatistik bilimi, vs).

9 "İnsan ruhunun gerçekleştireceği en zor ilerleme olarak, *fantezinin gerçeğe boyun eğdirmesi* ve ilerde insan ırkının gezegen üzerindeki hâkimiyetine giden yolu açacak olan *deneysel bilimlerin sürekliliğinin* sağlanmasını görmek gerekir...", "dünyanın ilerleyişi, rüyalardan, büyücülerden ve kehanetlerden, vahiylerden ve peygamberlerden sonra, sanatsal fantezinin altın kapısını geçip, gerçeği insan bilincine tabi kılan evrensel geçerliliğe sahip bilimin dünyasına yönelir..." (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 2. baskı, Leipzig, 1921, s.343)

10 Kısa süre önce yayımlanan *A Philosophy for a Modern Man* (Londra, 1938) adlı kitabında İngiliz düşünür H. Levy bu ilişkileri, matematik modellere başvurmadan, aydınlatıcı bir biçimde sunuyor. Özellikle bkz. s. 148 ve devamı.

Diyalektik Materyalizm Marksizmin şablonlaştırılmasına karşı Marx'ın *1844 El Yazmaları*'na ve dolayısıyla Hegel'e dönerek verilen bir yanıt: Stalin'in *Tarihsel ve Diyalektik Materyalizm* kitabının hemen ardından yayımlanması tesadüf değil. Lefebvre, Marksizmi bir tür şematik doğa bilimine çeviren dogmatiklere karşı çıkarak, diyalektik materyalizmin insan pratiğinden ve hayatın içeriğinden sürekli beslenen açık uçlu bir yöntem olduğunu söylüyor: Marksizmin, felsefenin sona erdiğini ilan eden pozitivist tavırla da, salt felsefi bir sistematikleştirme çabasıyla da bir yakınlığı olamaz. Eski dogmatizmin dağıldığı, ancak yerini yeni kabalaştırmaların aldığı günümüzde, Marksizmin problematiğini yeniden kurma çabası hâlâ sonlanmış değil.

"Sosyoloji ve tarihi, diyalektik materyalizm çerçevesinde birleştiren duru ve eksiksiz bir yöntem sunan kişi bence Henri Lefebvre oldu."

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*

ISBN 975-8859-33-1
9 789758 859331